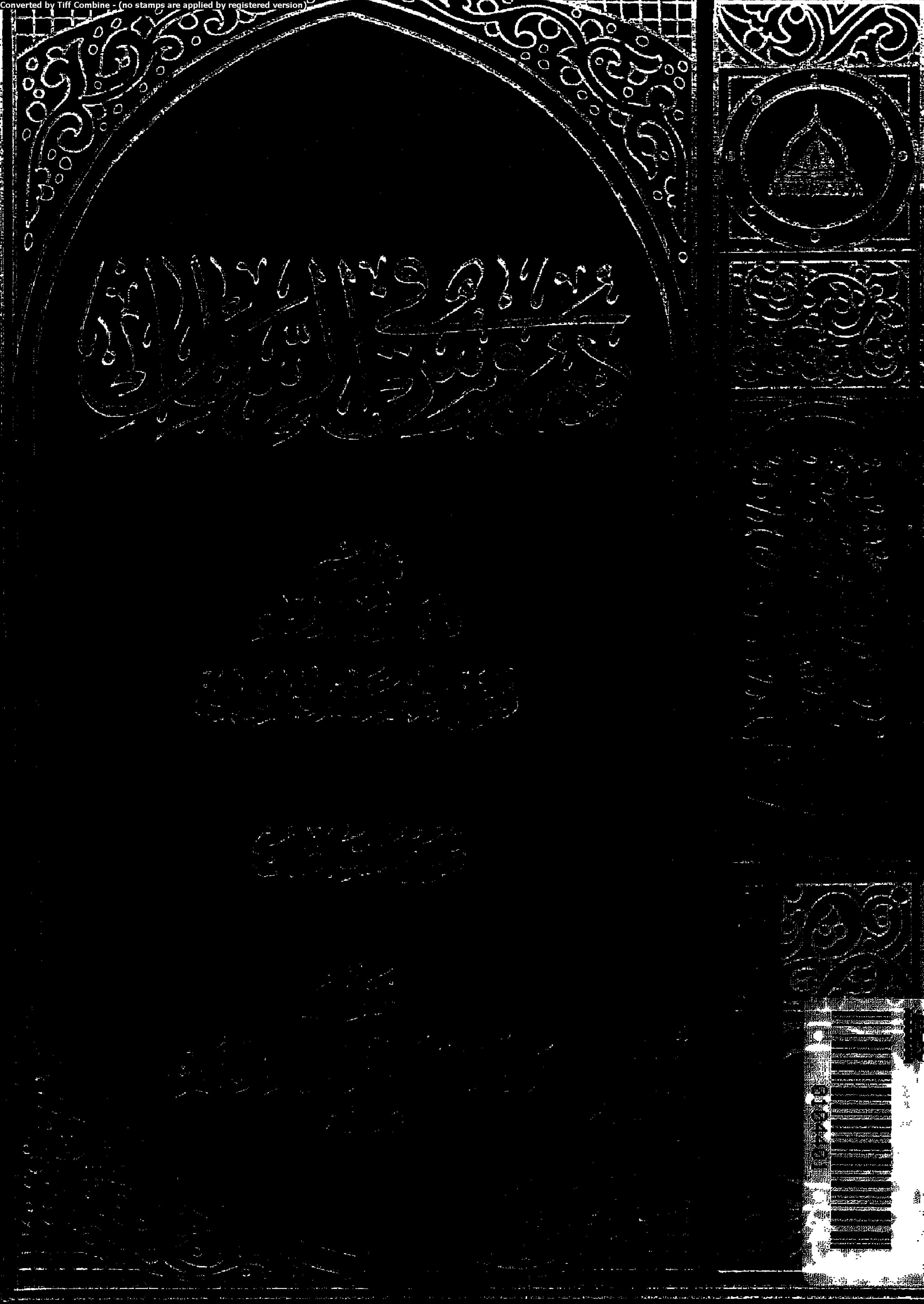
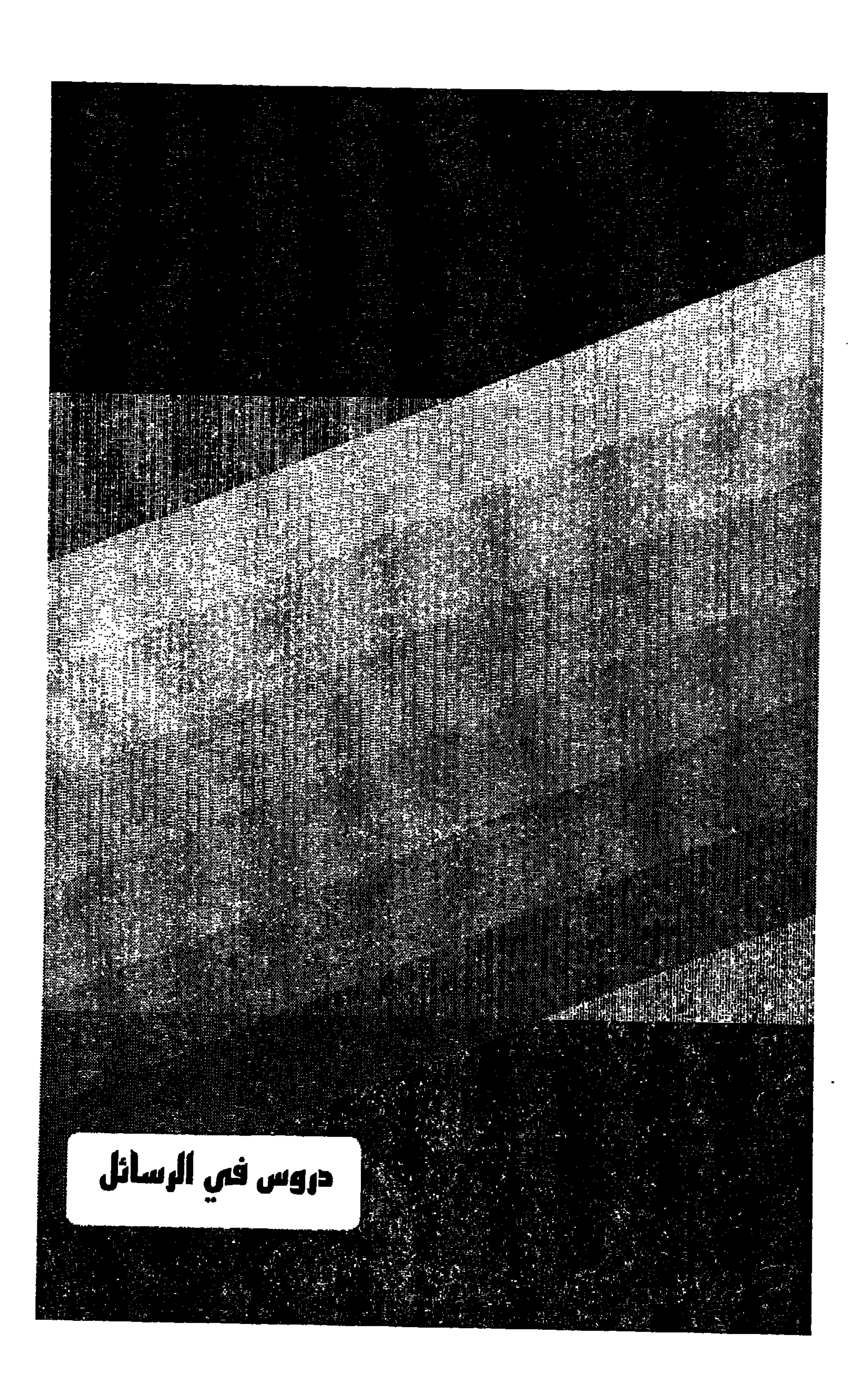








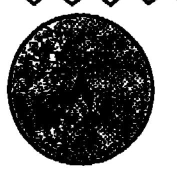

دروس في الرسائل



ايران ـ قم المقدّسة

ص. ب ٣١٥٦ / ٣٧١٨٥ ـ هاتف ٧٣٨٨٥٥

اسم الكتاب	دروس في الرسائل ج ٦
المؤلّف	الأستاذ العلّامة المحمّدي البامياني
نشر	دار المصطفى ﷺ لإحياء التراث
المطبعة	ياران
تاريخ الطبع	١٩٩٧/١/١١م
عدد النسخ	١٢٠٠



دروس في الرسائل

تأليف

العلّامة الأستاذ

الشيخ المحمّدي البامياني

الجزء السادس

نشر

دار المصطفى صلى الله عليه وآله لإحياء التراث

قم المقدّسة




بسم الله الرحمن الرحيم

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

تعارض الاستصحابين

وأمّا الكلام في تعارض الاستصحابين ـ وهي المسألة المهمّة في باب تعارض الأُصول التي اختلفت فيها كلماتُ العلماء في الأُصول والفروع، كما يظهر بالتتبّع ـ فاعلم أنّ الاستصحابين المتعارضين ينقسمان إلىٰ أقسام كثيرة من حيث كونهما موضوعيّين، أو حكميّين، أو مختلفين وجوديّين، أو عدميّين، أو مختلفين، وكونهما في موضوع واحد أو موضوعين، وكون تعارضهما بأنفسهما أو بواسطة أمر خارج، إلىٰ غير ذلك.

(وأمّا الكلام في تعارض الاستصحابين، وهي المسألة المهمّة في باب تعارض الأُصول التي اختلفت فيها كلماتُ العلماء في الأُصول والفروع، كما يظهر بالتتبّع).

والمراد من التعارض في المقام هو مجرّد التقابل والتنافي بين الاستصحابين في أوّل الأمر المجامع مع الورود والحكومة، لا ما هو المراد من ظاهره عند الإطلاق غير المجامع معهما، كما في بحر الفوائد، إلىٰ أن قال: ثمّ إنّ ما أفاده من كثرة الأقسام المتصوّرة في المقام وعدم تأثير الاختلاف في حكم المتعارضين إلّا من جهة واحدة جامعة لجميع صور الاختلاف والتعارض أمرٌ واضح لا سترة فيه أصلاً، كوضوح ما أفاده من عدم تعقّل كون الشكّ في كلّ منهما مسبّباً عن الشكّ في الآخر ضرورة استحالة كون الشيء علّة لشيء ومعلولاً له.

وأمّا ما توهّم من المثال له بالعامّين من وجه فهو فاسد جدّاً، لأنّ الشكّ فيهما بالنسبة إلىٰ مادّة الاجتماع والتعارض مسبّب عن العلم الإجمالي بعدم إرادة الظاهرين كما هو ظاهر، فنرجع إلىٰ بيان الأقسام المتصوّرة في المقام مع أمثلتها طبقاً لما في شرح الأُستاذ الاعتمادي دام ظلّه، كما أشار إليها بقوله:

(فاعلم أنّ الاستصحابين المتعارضين ينقسمان إلىٰ أقسام كثيرة من حيث كونهما موضوعيّين) كاستصحاب عدم كرّيّة الماء إلىٰ زمان ملاقاة النجاسة واستصحاب عدم حصول الملاقاة إلىٰ زمن الكرّيّة، (أو حكميّين) كاستصحاب نجاسة الثوب المغسول وبقاء طهارة الماء المغسول به (أو مختلفين) كاستصحاب كرّيّة الماء واستصحاب نجاسة الثوب الواقع فيه (وجوديّين) كالمثال الثاني والثالث (أو عدميّين) كالمثال الأوّل (أو مختلفين)

إلاّ إنّ الظاهرَ أنّ اختلافَ هٰذه الأقسام لا يؤثّر في حكم المتعارضين إلّا من جهة واحدة، وهي أنّ الشكّ في أحد الاستصحابين إمّا أن يكون مسبّباً عن الشكّ في الآخر من غير عكس، وإمّا أن يكون الشكّ فيهما مسبّباً عن ثالث. وأمّا كونُ الشكّ في كلّ منهما مسبّباً عن

كاستصحاب طهارة الجلد المطروح الثابتة حال الحياة واستصحاب عدم التذكية، (وكونهما في موضوع واحد) سواء كان المستصحب فيهما موضوعين أو حكمين أو مختلفين.

مثال تعارض الاستصحابين الموضوعيّين في موضوع واحد: هو استصحاب عدم التذكية في اللحم المطروح في الطريق، لاستصحاب عدم الموت حتف الأنف علىٰ زعم البعض.

ومثال تعارض الاستصحابين الحكميّين في موضوع واحد: هو استصحاب طهارة اللحم المطروح مع استصحاب حرمة أكله الملازم لنجاسته علىٰ زعم بعض.

ومثال تعارض الاستصحاب الحكمي والموضوعي في موضوع واحد: هو اللحم المطروح أيضاً، حيث يكونُ عدم التذكية معارضاً مع استصحاب الطهارة علىٰ قول.

(أو موضوعين).

مثال تعارض الاستصحابين الموضوعيّين في موضوعين: هو استصحاب حياة زيد مع استصحاب حياة عمرو مع العلم الإجمالي بموت أحدهما وبقاء الآخر.

ومثال تعارض الاستصحابين الحكميّين في موضوعين: هو استصحاب طهارة الملاقي لماء كان نجساً سابقاً ثمّ شكّ في بقاء نجاسته مع استصحاب نجاسة الماء.

ومثال تعارض الاستصحاب الحكمي والموضوعي في موضوعين: هو استصحاب عدم تذكية الصيد المعارض لاستصحاب طهارة الماء القليل الواقع ذلك الصيد فيه، وقد علم ممّا ذكرناه من الأمثلة مثال تعارض الاستصحابين بأنفسهما، كما هو في أكثر الأمثلة المتقدّمة.

ومثال التعارض بواسطة أمر خارج: كالعلم الإجمالي بموت أحد شخصين وبقاء الآخر.

(إلّا إنّ الظاهر أنّ اختلاف هذه الأقسام لا يؤثّر في حكم المتعارضين إلّا من جهة واحدة، وهي أنّ الشكّ في أحد الاستصحابين إمّا أن يكون مسبّباً عن الشكّ في الآخر من غير عكس) كما في بعض الأمثلة المتقدّمة (وإمّا أن يكون الشكّ فيهما مسبّباً عن ثالث)

الشكّ في الآخر فغيرُ معقول، وما توهّم له: «من التمثيل بـالعامّين مـن وجـه وأنّ الشكّ في أصالة العموم في كلّ منهما مسبّب عن الشكّ في أصالة العموم في الآخر» مـندفعٌ: بأنّ الشكّ في الأصلين مسبّب عن العلم الإجمالي بتخصيص أحدهما.

وكيف كان، فالاستصحابان المتعارضان على قسمين:

القسم الأوّل: ما إذا كان الشكّ في مستصحب أحدهما مسبّباً عن الشكّ في الآخر.

فإنْ كان الشكُّ في أحدهما مسبّباً عن الشكّ في الآخر فـاللازمُ تـقديمُ الشكّ السـببي وإجراء الاستصحاب فيه ورفع اليد عن الحـالة السـابقة للـمستصحب الآخـر، مـثاله:

كمورد العلم الإجمالي بارتفاع أحد الحادثين، كما يأتي تفصيل ذلك في كلام المصنف ﷺ.

(وأمّا كونُ الشكّ في كلّ منهما مسبّباً عن الشكّ في الآخر فغيرُ معقول، وما توهّم له من التمثيل بالعامّين من وجه).

كما إذا قال: أكرم العلماء وقال أيضاً: لا تكرم الفساق، فإنّهما متعارضان في مادة الاجتماع، أعني: العالم الفاسق، فأحد العامّين قد خُصّص قطعاً، لأنّ مادّة الاجتماع إمّا داخل في: أكرم العلماء، فهو مخصّص لقوله: لا تكرم الفساق، وإمّا داخل في: لا تكرم الفساق، فهو مخصّص لقوله: أكرم العلماء، فيستصحب عموم كلّ منهما، مع أنّ الشكّ في كلّ منهما مسبّب عن الآخر، كما أشار إليه بقوله:

(وإنّ الشكّ في أصالة العموم في كلّ منهما مسبّبٌ عن الشكّ في أصالة العموم في الآخر) إلّا إنّ التوهّم المذكور (مندفعٌ بأنّ الشكّ في الأصلين مسبّبٌ عن) ثالث، أعني: (العلم الإجمالي بتخصيص أحدهما) نظير تعارض استصحاب بقاء طهارة البدن مع استصحاب بقاء الحدث مع العلم الإجمالي بارتفاع أحدهما عند التوضّؤ غفلة بمائع مردّد بين الماء والبول، حيث يكون الشكّ في بقاء كلّ منهما مسبّباً عن العلم الإجمالي بارتفاع أحدهما.

(وكيف كان، فالاستصحابان المتعارضان على قسمين:

القسم الأوّل: ما إذا كان الشكّ في مستصحب أحدهما مسبّباً عن الشكّ في الآخر... فاللازمُ تقديم الشكّ السببي وإجراء الاستصحاب فيه ورفع اليد عن الحالة السابقة للمستصحب الآخر).

وحاصل الكلام في المقام هو أنّ المأخوذ في موضوع الاستصحابين بحسب التصوير

استصحابُ طهارة الماء المغسول به ثوب نجس، فانّ الشكّ في بقاء نجاسة الثوب وارتفاعها مسبّبٌ عن الشكّ في بقاء طهارة الماء وارتفاعها، فتستَصحَب طهارتُه ويُحكَمُ بارتفاع نجاسة الثوب، خلافاً لجماعة، ويدلّ علىٰ المختار اُمور:

العقلي لا يخلو عن أحد احتمالات:

الاحتمال الأوّل: أن يكون الشكّ في أحدهما مسبّباً عن الشكّ في الآخر.

والاحتمال الثاني: أن يكون الشكّ في كلّ منهما مسبّباً عن سبب مغاير لسبب الآخر.

والاحتمال الثالث: أن يكون الشكّ فيهما مسبّباً عن ثالث.

والاحتمال الرابع: أن يكون الشكّ في كلّ منهما مسبّباً عن الآخر.

والاحتمال الأخير غير معقول كما مرّ. ثمّ الاحتمال الثاني غير مذكور في كلام المصنف‌ﷺ ولعلّ عدم إشارة المصنف‌ﷺ إليه مع صحّته ووقوعه شرعاً يكون لأجل استفادة حكمه من حكم الاحتمال الثالث.

وكيف كان، فقد ذكر المصنف‌ﷺ الاحتمال الأوّل والثالث، وقد أشار إلىٰ مثال الاحتمال الأوّل بقوله:

(مثاله: استصحابُ طهارة الماء المغسول به ثوب نجس).

حيث يكون الشكّ في بقاء نجاسة الثوب مسبّباً عن الشكّ في بقاء طهارة الماء، كما أشار إليه بقوله:

(فإنّ الشكّ في بقاء نجاسة الثوب وارتفاعها مسبّبٌ عن الشكّ في بقاء طهارة الماء وارتفاعها، فتستَصحَب طهارتُه ويُحكَمُ بارتفاع نجاسة الثوب) فلا يجري استصحاب نجاسة الثوب، (خلافاً لجماعة).

ثمّ الجماعة المخالفة منهم مَنْ حكم بالتعارض والتساقط، ومنهم مَنْ جمع بين الأصلين والعمل بهما في موردهما، وممّن يقول به هو صاحب الرياض والمحقّق القمّي‌ﷺ كما في الأوثق، ومنهم من قال بإعمال مرجّحات التعارض ثمّ الحكم بالتخيير إن لم يثبت الترجيح، وممّن يقول به هو الفاضل الكلباسي في آخر مسألة التعارض والترجيح علىٰ ما في الأوثق.

وكيف كان، فلتقديم الاستصحاب السببي علىٰ الاستصحاب المسبّبي وجوه سبعة،

الأوّلُ: الإجماعُ علىٰ ذلك في موارد لا تحصىٰ، فإنّه لا يحتمل الخلاف في تقديم الاستصحاب في الملزومات الشرعيّة ـ كالطهارة من الحدث والخبث، وكرّيّة الماء وإطلاقه، وحياة المفقود، وبراءة الذمّة من الحقوق المزاحمة للحجّ ونحو ذلك ـ علىٰ استصحاب عدم لوازمها الشرعيّة.

كما لا يخفىٰ علىٰ الفطن المتتبّع. نعم، بعضُ العلماء في بعض المقامات يُعارِضُ أحدَها بالآخر، كما سيجيء.

أربعة منها ذكرها المصنف‌ بعنوان مستقل، واثنان منها وهما السيرة وبناء العقلاء ذكرهما في تأييد الوجه الأوّل، وواحد منها سينقله عن الشيخ بعنوان تقديم الأصل الموضوعي علىٰ الحكمي إجماعاً، كما في شرح الاعتمادي.

(الأوّلُ: الإجماعُ علىٰ ذلك في موارد لا تحصىٰ، فإنّه لايحتمل الخلاف في تقديم الاستصحاب في الملزومات الشرعيّة ـ كالطهارة من الحدث والخبث، وكرّيّة الماء وإطلاقه، وحياة المفقود، وبراءة الذمّة من الحقوق المزاحمة للحجّ ونحو ذلك ـ علىٰ استصحاب عدم لوازمها الشرعيّة).

وتوضيح ذلك علىٰ ما في شرح الاعتمادي: إنّه إذا شكّ في بقاء الطهارة المستلزم لصحّة الصلاة والبراءة عنها وانتقاضها المستلزم لعدم البراءة عنها، يستصحب الملزوم، أي: الطهارة ويحكم بصحّة الصلاة، ولا يستصحب عدم اللازم، أي: عدم البراءة عنها، وكذا إذا شكّ في بقاء وصف الكرّيّة أو الإطلاق المستلزم لطهارة المغسول به أو ارتفاعه المستلزم لعدم حصول الطهارة، يستصحب الملزوم، أي: وصف الكرّيّة والإطلاق ويحكم بطهارة المغسول، ولايستصحب عدم اللازم، أي: عدم الطهارة المستزم لبقاء النجاسة.

وكذا إذا شكّ في حياة الولد المفقود المستلزمة لارثه من أبيه أو موته المستلزم لعدم انتقال شيء من الإرث إليه، يستصحب الملزوم، أي: حياة المفقود فيعزل نصيبه من الميراث، ولايستصحب عدم اللازم، أي: عدم انتقال شيء من المال إليه، وإذا شكّ في اشتغال الذمّة بالديون المستلزم لعدم وجوب الحجّ أو البراءة عنها المستلزمة لوجوبه، يستصحب الملزوم، أي: عدم الاشتغال بالدين لا عدم اللازم، أي: عدم وجوب الحجّ.

(كما لا يخفىٰ علىٰ الفطن المتتبّع. نعم، بعض العلماء في بعض المقامات يُعارِضُ أحدَها

ويؤيّده السيرةُ المستمرةُ بين الناس على ذلك بعد الاطّلاع على حجيّة الاستصحاب، كما هو كذلك في الاستصحابات العرفيّة.

بالآخر، كما سيجيء) تثليث الأقوال في كلام المصنف رحمه الله وقد عرفت الأقوال.

قال غلام رضا رحمه الله في المقام ما هذا لفظه: «لازم الأوّل جواز الدخول في الصلاة، ولازم الثاني طهارة الماء الملاقي للنجس، ولازم الثالث جواز التوضّؤ منه، ولازم الرابع وجوب النفقة، ولازم الأخير وجوب الحجّ». انتهى مع تصرّف منّا.

(ويؤيّده السيرةُ المستمرةُ بين الناس على ذلك بعد الاطّلاع على حجيّة الاستصحاب).

قد تمسّك بها في الضوابط، حيث قال: الثاني استمرار طريقة أهل العقول على ذلك، ألا ترى أنّهم لو علموا بنجاسة شيء سابقاً ثمّ شكّوا في ارتفاعها لغسلوا ما لاقى ذلك الشيء ولا يعملون بالأصلين، بأن يقولوا: إنّ الشيء نجس وملاقيه طاهر؟!.

وبالجملة، إنّه قد جرَت سيرة المسلمين على تقديم الأصل السببي على الأصل المسبّبي.

(الثاني: إنّ قولَه عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشكّ) باعتبار دلالته على جريان الاستصحاب في الشكّ السببي مانعٌ للعامّ عن قابليّة شموله لجريان الاستصحاب في الشكّ المسبّبي).

ومقتضى هذا الوجه الثاني هو أنّ الأصل السببي حاكم على الأصل المسبّبي.

ثمّ تقريب تقديمه عليه من باب الحكومة يحتاج إلى مقدّمة، وهي:

إنّ الأصوليّين قالوا في باب تعارض الأحوال بتقديم التخصّص على التخصيص إذا دار الأمر بينهما.

إذا عرفت هذه المقدّمة فنقول: إنّ لازم ذلك هو تقديم الأصل السببي على الأصل المسبّبي دون العكس، إذ لازم تقديم الأصل السببي هو خروج الشكّ المسبّبي عن قوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشكّ) تخصّصاً ولازم العكس هو خروج الشكّ السببي عنه تخصيصاً، والأمر يدور بين التخصّص والتخصيص بعد أنّ المفروض هو عدم شموله لكلا الشكّين.

وبيان ذلك: إنّ معنى (لا تنقض اليقين بالشكّ) هو ترتيب الآثار واللوازم لا الملزومات، ومن المعلوم أنّ ارتفاع المستصحب في الشكّ المسبّبي يكون من الأحكام واللوازم

الشرعيّة للمستصحب في الشكّ السببي، فلا يبقىٰ فيه شكّ بعد جريان الاستصحاب السببي فيخرج عن موضوع (لا تنقض اليقين بالشكّ).

هذا بخلاف جريان الاستصحاب في الشكّ المسبّبي حيث لا يكون ارتفاع المستصحب في الشكّ السببي من الأحكام ولوازم المستصحب في الشكّ المسبّبي.

فإذا فرضنا غسل الثوب النجس بالماء المستصحب الطهارة، يكون زوال النجاسة عن الثوب النجس من آثار غسله بالماء المذكور، فلا يبقىٰ شكّ في نجاسة الثوب النجس، كي يكون مشمولاً لقوله: (لا تنقض اليقين بالشكّ)، فيكون خروجه عن دليل (لا تنقض اليقين بالشكّ) من باب التخصّص.

هذا بخلاف جريان الاستصحاب في الشكّ المسبّبي والحكم ببقاء نجاسة الثوب في المثال المذكور، حيث يكون خروج الشكّ السببي عن (لا تنقض اليقين بالشكّ) من باب التخصيص، وذلك لما عرفت من أنّه ليس ارتفاع طهارة الماء ونجاسته من آثار بقاء نجاسة الثوب شرعاً كي لا يبقىٰ شكّ في الطهارة.

وبعبارة أُخرىٰ: ليس من لوازم نجاسة الثوب نجاسة الماء شرعاً، وذلك لاحتمال نجاسة الماء من جهة ملاقاته للنجاسة سابقاً قبل ملاقاته للثوب النجس.

وحاصل الجميع أنّ خروج الأصل السببي عن عموم (لا تنقض اليقين بالشكّ) يكون من باب التخصيص وهو مردود بوجهين:

الأوّل: الأصل عدم التخصيص.

والثاني: إنّ التخصيص لا بدّ له من مخصّص، وهذا التخصيص تخصيص من دون مخصّص يقتضيه، فلابدّ من الالتزام بتقديم الأصل السببي لئلّا يلزم المحذور المذكور.

هذا تمام الكلام في تقريب الوجه الثاني علىٰ تقديم الأصل السببي علىٰ الأصل المسبّبي، ثمّ نرجع إلىٰ توضيح ما يحتاج إليه من العبارات طبقاً لما في شرح الأُستاذ الاعتمادي دام ظلّه.

---

(١) الكافي ٣: ٣/٣٥٢، التهذيب ٢: ٧٤٠/١٨٦، الاستبصار ١: ١٤١٦/٣٧٣، الوسائل ٨: ٢١٧، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ١٠، ح ٣.

في الشكّ السببي مانعٌ للعامّ عن قابليّة شموله لجريان الاستصحاب في الشكّ المسبّبي.

يعني: إنّ نقضَ اليقين له يصيرُ نقضاً له بالدليل لا بالشكّ، فلا يشـمله النهـيُ في (لا تنقض).

(الثاني: إنّ قولهعليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشكّ) شامل بالضرورة لمورد الشكّ السببي، وبمجرّد ذلك، أي: (باعتبار دلالته على جريان الاستصحاب في الشكّ السببي مانعٌ للعامّ عن قابليّة شموله لجريان الاستصحاب في الشكّ المسبّبي) وذلك لما عرفت من زوال الشكّ المسبّبي بعد جريان الاستصحاب في جانب الشكّ السببي، فلا يبقى شكّ كي يشمله قوله: (لا تنقض ... إلى آخره)، كما أشار إليه بقوله:

(يعني: إنّ نقضَ اليقين له يصيرُ نقضاً له بالدليل).

أعني: الاستصحاب السببي، فلا يكون نقض اليقين بالشكّ المنهي عنه في قـوله: (لا تنقض اليقين بالشكّ) ونقض اليقين بالدليل لا يكون مورداً للنهي (فلا يشمله النهيُ في لا تنقض).

توضيح الكلام على ما في شـرح الاعـتمادي: إنّ الحكـومة كـما تـتصوّر بـين دلـيلين كحكومة قولهعليه السلام: (لا شكّ لكثير الشكّ) على قـولهعليه السلام: (إذا شككت فابنِ على الأكـثر)[1] وكحكومة الأمارات على الأصول، كذلك تتصوّر في دليل واحد بأن يكون شموله لمورد موجباً لخروج المورد الآخر عن موضوعه كدليل الاستصحاب، فإنّه شامل لمورد الشكّ السببي كطهارة الماء، وبمجرّد شموله له يخرج مورد الشكّ المسبّبي، أعني: نجاسة الثوب عن موضوعه، لأنّ أثر الحكم بطهارة الماء هو الحكم بزوال نجاسة المغسول به، فلا يبقى شكّ فيها حتى يشمله دليل الاستصحاب.

إن قلتَ: وكذا العكس، لأنّ شمول دليل الاستصحاب عـلى مـورد الشكّ المسـبّبي، أعني: نجاسة الثوب يخرج مورد الشكّ السببي، أعني: طهارة الماء عن موضوعه، فإنّ بقاء نجاسة المغسول كاشف عن نجاسة الماء الذي غسل به، فلا يبقى فيها شكّ حتى يجري الاستصحاب، فلا وجه لتقديم أحد الأصلين على الآخر.

---

(١) الفقيه ١: ٢٢٥/٩٩٢. الوسائل ٨: ٢١٢، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٨ ح ١.

والللازمُ من شمول (لا تـنقض) للشكّ المسبّبي نقضُ اليقين في مورد الشكّ السـببي، لا لدليل شرعي يدلّ علىٰ ارتفاع الحالة السابقة فيه.

فيلزمُ من إهمال الاستصحاب في الشكّ السببي طرحُ عموم (لا تنقض) من غير مخصّص، وهو باطل، واللازمُ من إهماله في الشكّ المسبّبي عدمُ قابليّة العموم لشمول المورد، وهو غير منكر.

وتبيانُ ذلك: إنّ مقتضىٰ عدم نقض اليقين رفعُ اليد عن الأمور السابقة المضادّة لآثار ذلك المتيقّن،

فعدمُ نقض طهارة الماء لا معنىٰ له إلّا رفعُ اليد عن النجاسة السابقة المعلومة في الثوب.

قلتُ: (واللازمُ من شمول (لا تنقض) للشكّ المسبّبي نقضُ اليقين في مورد الشكّ السببي، لا لدليل شرعي يدلّ علىٰ ارتفاع الحالة السابقة فيه).

إذ رفع اليد عن طهارة الماء باستصحاب نجاسة الثوب لا يكون من باب الحكومة، بل من باب التخصيص بلا مخصّص، لما عرفت من عدم ارتفاع طهارة الماء مـن آثـار بـقاء نجاسة الثوب.

والحاصل أنّ شمول دليل الاستصحاب للشكّ السببي ورفع اليد عن المسبّبي إنّما هو بالحكومة، وأمّا العكس فهو من باب التخصيص بلا دليل، كما قال:

(فيلزمُ) من إجراء الأصل في الشكّ المسبّبي و(إهمال الاستصحاب في الشكّ السببي طرحُ عموم (لا تنقض) من غير مخصّص، وهو باطل، واللازمُ من) إجرائه في الشكّ السببي و(إهماله في الشكّ المسبّبي عدمُ قابليّة العموم لشمول المورد، وهو غير منكر) لأنّه من باب الحكومة، كما عرفت.

(وتبيانُ ذلك: إنّ مقتضىٰ عدم نقض اليقين رفعُ اليد عن الأمور السابقة المضادّة لآثار ذلك المتيقّن).

وهذا يحصل بإبقاء الحالة السابقة في مورد الشكّ السببي ورفع اليد عن الحالة السابقة في مورد الشكّ المسبّبي، إذ من جملة آثار طهارة الماء مثلاً طروّ الطهارة للثوب، فنجاسة الثوب من الأمور السابقة المضادّة لأثر طهارة الماء، فمعنىٰ استصحاب طهارة الماء رفع اليد عن نجاسة الثوب، كما أشار إليه بقوله:

إذ الحكمُ بنجاسته نقضٌ لليقين بالطهارة المذكورة بلا حكم من الشارع بطروّ النجاسة، وهو طرحٌ لعموم (لا تنقض) من غير مخصّص. أمّا الحكمُ بزوال النجاسة فليس نقضاً لليقين بالنجاسة إلّا بحكم الشارع بطروّ الطهارة علىٰ الثوب.

والحاصل أنّ مقتضىٰ عموم (لا تنقض) للشكّ السببي نقضُ الحالة السابقة لمورد الشكّ المسبّبي.

ودعوىٰ: «إنّ اليقين بالنجاسة ـ أيضاً ـ من أفراد العامّ، فلا وجه لطرحه وإدخال اليقين بطهارة الماء» مدفوعةٌ:

(فعدمُ نقض طهارة الماء لامعنىٰ له إلّا رفع اليد عن النجاسة السابقة المعلومة في الثوب).

بخلاف العكس، لأنّ طروّ النجاسة للماء ليس من آثار بقاء نجاسة الثوب حتىٰ يكون معنىٰ استصحاب نجاسة الثوب رفع اليد عن طهارة الماء المعلومة سابقاً.

(إذ الحكمُ بنجاسته نقضٌ لليقين بالطهارة المذكورة بلا حكم من الشارع بطروّ النجاسة، وهو طرحٌ لعموم (لا تنقض) من غير مخصّص).

وأمّا الأصل، أعني: استصحاب طهارة الماء والحكم بزوال النجاسة عن الثوب (فليس نقضاً لليقين بالنجاسة إلّا بحكم الشارع بطروّ الطهارة علىٰ الثوب) بطريق حكومة الأصل السببي علىٰ الأصل المسبّبي.

(والحاصل أنّ مقتضىٰ عموم (لا تنقض) للشكّ السببي نقضُ الحالة السابقة لمورد الشكّ المسبّبي) لأنه أثره، وأمّا مقتضىٰ عمومه للشكّ المسبّبي ليس هو نقض الحالة السابقة لمورد الشكّ السببي، بل هو تخصيص بلا دليل.

(ودعوىٰ: «إنّ اليقين بالنجاسة ـ أيضاً ـ من أفراد العامّ، فلا وجه لطرحه وإدخال اليقين بطهارة الماء»).

حاصل الكلام في بيان الإشكال هو أنّ كلّ واحد من الشكّ السببي والمسبّبي يكون من أفراد الشكّ المأخوذ في دليل الاستصحاب فيشمل الدليل كلا الشكّين، فلا وجه لإخراج أحدهما من عموم الدليل وإدخال الآخر فيه، بل لا بدّ من إجراء الأصل في كلا الشكّين، غاية الأمر يتعارض الأصلان، ويأتي حكمه.

أوّلاً: بأنّ معنىٰ عدم نقض يقين النجاسة ـ أيضاً ـ رفعُ اليد عن الأُمور السابقة المضادّة لآثار المستصحب، كالطهارة السابقة لملاقيه وغيرها. فيعود المحذورُ، إلّا أن يلتزم هنا ـ أيضاً ـ ببقاء طهارة الملاقي، وسيجيء فساده.

وثانياً: إنّ نقضَ يقين النجاسة بالدليل الدالّ علىٰ أنّ كلّ نجس غسل بماء طاهر فقد طهر، وفائدةُ استصحاب الطهارة إثباتُ كون الماء طاهراً به بخلاف نقض يقين الطهارة بحكم الشارع بعدم نقض يقين النجاسة.

(مدفوعةٌ: أوّلاً: بأنّ معنىٰ عدم نقض يقين النجاسة ـ أيضاً ـ رفعُ اليد عن الأُمور السابقة المضادّة لآثار المستصحب، كالطهارة السابقة) الحاصلة (لملاقيه وغيرها. فيعود المحذورُ).

حاصل الكلام في المقام علىٰ ما في التنكابني وشرح الاعتمادي هو أنّه إذا كان هناك ماء مشكوك مسبوق بالطهارة فغسل به ثوب نجس، ثمّ لاقىٰ شيء آخر طاهر بهذا الثوب المغسول، فإن قدّمنا الاستصحاب السببي، لا يلزم أي محذور أصلاً، إذ يحكم ـ حينئذ ـ بطهارة الماء ويترتّب عليها طهارة الثوب المغسول به ويترتّب عليها عدم انفعال الملاقي للثوب.

وأمّا إذا قلنا بجريان استصحاب طهارة الماء ونجاسة الثوب معاً، فيعود محذور التعارض بالنسبة إلىٰ ملاقي الثوب أيضاً، أي: تستصحب طهارته وإن كان الأصل فيه مسبّباً بالنسبة إلىٰ استصحاب نجاسة الثوب، لأنّ المفروض هو جريان الأصل المسبّبي إلّا أن يقال بجريان جميع الأُصول، أعني: استصحاب طهارة الماء ونجاسة الثوب وطهارة الملاقي، كما أشار إليه بقوله:

(إلّا أن يلتزم هنا ـ أيضاً ـ ببقاء طهارة الملاقي، وسيجيء) التعرض به وبيان (فساده) فانتظر.

(وثانياً: إنّ نقضَ يقين النجاسة بالدليل الدالّ علىٰ أنّ كلّ نجس غسل بماء طاهر فقد طهر، وفائدةُ استصحاب الطهارة إثباتُ كون الماء طاهراً به).

أي: الاستصحاب، فالصغرىٰ تثبت بالأصل والكبرىٰ تثبت بالدليل، فيقال: هذا الماء طاهر ولو بالاستصحاب، وكلّ نجس غُسل بماء طاهر فقد طهر بمقتضىٰ الدليل، ينتج أنّ

بيان ذلك: إنّه لو عملنا باستصحاب النجاسة كُنّا قد طرحنا اليقينَ بطهارة الماء من غير ورودِ دليل شرعي علىٰ نجاسته، لأنّ بقاء النجاسة في الثوب لا يوجب زوال الطهارة عن الماء.

بخلاف ما لو عملنا باستصحاب طهارة الماء، فإنّه يوجب زوال نجاسة الثوب بالدليل الشرعي، وهو ما دلّ علىٰ أنّ الثوب المغسول بالماء الطاهر يطهر، فطرح اليقين بنجاسة الثوب لقيام الدليل علىٰ طهارته.

هذا الثوب النجس المغسول بهذا الماء الطاهر قد طهر.

وبالجملة، إنّ السر في دخول أحد الفردين في دليل الاستصحاب دون الآخر هو الحكومة علىٰ ما في شرح الاعتمادي، (بخلاف نقض يقين الطهارة بحكم الشارع بعدم نقض يقين النجاسة) فإنّه من التخصيص بلا دليل كما عرفت غير مرّة، وقد أشار إليه بقوله:

(بيان ذلك: إنّه لو عملنا باستصحاب النجاسة كُنّا قد طرحنا اليقينَ بطهارة الماء من غير ورود دليل شرعي علىٰ نجاسته، لأنّ بقاء النجاسة في الثوب لايوجب زوال الطهارة عن الماء) ظاهراً، لما عرفت من عدم كون ارتفاع الطهارة عن الماء من آثار نجاسة الثوب شرعاً وإن لم ينفكّ زوال الطهارة عن بقاء النجاسة واقعاً.

(بخلاف ما لو عملنا باستصحاب طهارة الماء، فإنّه يوجب زوال نجاسة الثوب بالدليل الشرعي، وهو ما دلّ علىٰ أنّ الثوب المغسول بالماء الطاهر يطهر، فطرح اليقين بنجاسة الثوب لقيام الدليل علىٰ طهارته) فلا إشكال فيه (وقد يشكل).

وقبل تقريب هذا الإشكال نذكر الفرق بين هذا الإشكال والإشكال المتقدّم بعنوان: دعوىٰ؛ كي لا يتوهّم التكرار.

وملخّص الفرق بينهما أنّ غرض المدّعي في الإشكال المتقدّم هو عدم الفرق بين الفردين، أعني: الشكّ السببي والمسبّبي في دخولهما تحت العامّ، فلا وجه لإجراء الاستصحاب في أحدهما، أعني: الشكّ السببي دون الآخر، أي: الشكّ المسبّبي.

فأجاب المصنف‏ﷺ عنه بحكومة الأصل السببي علىٰ المسبّبي دون العكس، وغرض هذا المستشكل هو أنّ إجراء الأصل في الشكّ السببي أوّلاً وإن كان يوجب ارتفاع الشكّ في جانب المسبّب، فيكون حاكماً عليه بخلاف العكس كما عرفت غير مرّة، إلّا إنّه لا وجه

هٰذا، وقد يشكل بأنّ اليقينَ بطهارة الماء واليقينَ بنجاسة الثوب المغسول به كلّ منهما يقين سابق شكّ في بقائه وارتفاعه، وحكم الشارع بعدم النقض نسبته إليهما علىٰ حدّ سواء، لأنّ نسبة حكم العامّ إلىٰ أفراده علىٰ حدّ سواء. فكيف يلاحظ ثبوت هٰذا الحكم لليقين بالطهارة أوّلاً حتىٰ يجب نقض اليقين بالنجاسة، لأنّه مدلوله ومقتضاه؟!.

والحاصلُ أنّ جعلَ شمول حكم العامّ لبعض الأفراد سبباً لخروج بعض الأفراد عن الحكم أو عن الموضوع ـ كما في ما نحن فيه ـ فاسدٌ بعد فرض تساوي الفردين في الفرديّة مع قطع النظر عن ثبوت الحكم.

لاعتبار الاستصحاب أوّلاً في جانب السبب، كي يكون حاكماً علىٰ المسبّب، بل ينبغي اعتبار الاستصحابين في عرض واحد دفعة واحدة فيتعارضان.

والحاصل أنّه قد يشكل (بأنّ اليقينَ بطهارة الماء واليقينَ بنجاسة الثوب المغسول به كلّ منهما يقين سابق شكّ في بقائه وارتفاعه، وحكم الشارع بعدم النقض نسبته إليهما علىٰ حدّ سواء)، أي: يكون من قبيل صدق الكلّي المتواطىء علىٰ أفراده، لا من قبيل صدق المشكّك (لأنّ نسبة حكم العامّ إلىٰ أفراده علىٰ حدّ سواء. فكيف يلاحظ ثبوت هذا الحكم لليقين بالطهارة أوّلاً حتىٰ) يكون هو حاكماً علىٰ اليقين بنجاسة الثوب، أي: (يجب نقض اليقين بالنجاسة، لأنّه)، أي: نقض اليقين بالنجاسة (مدلوله)، أي: استصحاب طهارة الماء.

(والحاصلُ أنّ جعلَ شمول حكم العامّ لبعض الأفراد) سبباً لتخصيص البعض الآخر كما أشار إليه بقوله: (سبباً لخروج بعض الأفراد عن الحكم) كجعل شمول قوله: (لا تنقض) للشكّ المسبّبي سبباً لخروج الشكّ السببي عن حكمه، أعني: الإبقاء أو يكون شمول حكم العامّ لبعض الأفراد سبباً لتخصّص البعض الآخر، كما أشار إليه بقوله: (أو عن الموضوع كما في ما نحن فيه)، أي: جعل شمول قوله: (لا تنقض) للشك السببي يكون سبباً لخروج الشكّ المسبّبي عن موضوعه، أعني: الشكّ في البقاء (فاسدٌ) جداً، لأنّ الأوّل تخصيص بلا مخصّص، والثاني ترجيح بلا مرجّح.

وملخّص الإشكال هو أنّ تقديم ملاحظة شمول العامّ لبعض الأفراد وتخصيص البعض الآخر أو تخصّصه بذلك فاسد (بعد فرض تساوي الفردين في الفرديّة مع قطع النظر عن

ويُدفع: بأنّ فرديّة أحد الشيئين إذا توقّفت علىٰ خروج الآخر المفروض الفرديّة عن العموم، وجب الحكمُ بعدم فرديّته ولم يجز رفع اليد عن العموم، لأنّ رفع اليد ـ حينئذٍ ـ عنه يتوقّف علىٰ شمول العامّ لذلك الشيء المفروض توقّفُ فرديّته علىٰ رفع اليد عن العموم، وهو دور محال.

ثبوت الحكم) لبعض الأفراد الموجب لتخصيص الآخر أو تخصّصه.

(ويُدفع) الإشكال المذكور بوجهين:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: (بأنّ فرديّة أحد الشيئين إذا توقّفت علىٰ خروج الآخر المفروض الفرديّة عن العموم، وجب الحكمُ بعدم فرديّته).

وملخّص الكلام في تطبيق المتن في المقام أنّ فرديّة الشكّ المسبّبي للعام ـ أعني: (لا تنقض اليقين بالشكّ) ـ تتوقّف علىٰ خروج الشكّ السببي المفروض الفرديّة عن العامّ المذكور، إذ مقتضىٰ فرديّة الشكّ السببي له وجريان الاستصحاب فيه هو انتفاء الشكّ في جانب المسبّب فتنتفي ـ حينئذ ـ فرديّته، وهذا معنىٰ توقّف فرديّته علىٰ خروج الشكّ السببي عن العام، وإذا كان الأمر كذلك وجب الحكم من الأوّل بعدم فرديّة الشكّ المسبّبي لئلّا يلزم رفع اليد عن العموم بإخراج الشكّ السببي المفروض الفرديّة عنه، كما أشار إليه بقوله: (ولم يجز رفع اليد عن العموم) لأنّ ذلك مستلزم للدور، كما أشار إليه بقوله: (لأنّ رفع اليد حينئذ) أي: حين توقّف فرديّة الشكّ المسبّبي علىٰ عدم فرديّة الشكّ السببي (عنه)، أي: عن الشكّ السببي المفروض الفرديّة (يتوقّف علىٰ شمول العامّ لذلك الشيء) أي: الشكّ المسبّبي (المفروض توقّفُ فرديّته علىٰ رفع اليد عن العموم) للشكّ السببي (وهو دور محال).

وتقريب الدور: إنّ فرديّة الشكّ المسبّبي للعامّ موقوف علىٰ عدم شموله للشك السببي، وعدم شموله له موقوف علىٰ فرديّة الشكّ المسبّبي له وإخراج الشكّ السببي عنه، ففرديّة الشكّ المسبّبي موقوفة علىٰ فرديّة الشكّ المسبّبي، غاية الأمر مع الواسطة وهي إخراج الشكّ السببي عن العامّ.

وبعبارة أُخرىٰ علىٰ ما في التنكابني: «إنّ فرديّة اليقين والشكّ السببي لقوله عليه السلام: (لاتنقض اليقين بالشكّ) يقينيٌّ لا يتوقّف علىٰ شيء أصلاً، وأمّا فرديّة اليقين والشكّ

وإن شئتَ قلتَ: إنّ حكم العامّ من قبيل لازم الوجود للشكّ السببي، كما هو شأن الحكم الشرعي وموضوعه، فلا يوجد في الخارج إلّا محكوماً.

والمفروض أنّ الشكّ المسبّبي ـ أيضاً ـ من لوازم وجود ذلك الشكّ، فيكون حكمُ العامّ وهٰذا الشك لازمين لملزوم ثالث في مرتبة واحدة، فلا يجوز أن يكون أحدُهما موضوعاً

المسبّبي للعموم المذكور يتوقّف علىٰ خروج الفرد الآخر وهو الشكّ السببي عن العموم، لأنّ الشكّ السببي إذا دخل في العموم يرتفع الشكّ المسبّبي ولو حكماً، لأنّ مقتضىٰ جريان الاستصحاب في الشكّ السببي ذلك، علىٰ ما سبق تحقيقه، والمفروض أنّه لا باعث علىٰ خروجه إلّا دخول الشكّ المسبّبي فيه، فيكون خروج السببي متوقّفاً علىٰ دخول المسبّبي ودخوله متوقّفاً علىٰ خروج السببي وهو دور محال.

وهذا نظير ما سيأتي في باب التعادل والترجيح من أنّه إذا تعارض العامّ والمطلق ودار الأمر بين تقييد المطلق وتخصيص العامّ وجب الحكم بتقييد المطلق دون تخصيص العامّ، لأنّ المطلق دليل تعليقي والعامّ دليل تنجيزي، والعمل بالتعليقي موقوف علىٰ طرح التنجيزي لتوقّف موضوعه علىٰ عدمه، فلو كان طرح التنجيزي متوقّفاً علىٰ العمل بالتعليقي لزم الدور». انتهىٰ مورد الحاجة.

وكيف كان، فقد أشار إلىٰ الوجه الثاني من وجهي دفع الإشكال بقوله:

(**وإن شئتَ قلتَ: إنّ حكم العامّ**) أعني: حرمة نقض اليقين بالشكّ (**من قبيل لازم الوجود للشكّ السببي**) كما أنّ الحرارة لازم الوجود للنار، لأنّ فرديّة الشكّ السببي للعامّ لا تتوقف علىٰ شيء (**كما هو شأن الحكم الشرعي وموضوعه**) حيث يكون الحكم الشرعي لازماً لوجود موضوعه (**فلا يوجد في الخارج إلّا محكوماً**) فلا يوجد الشكّ السببي في الخارج إلّا حال كونه محكوماً بحرمة النقض.

(**والمفروض أنّ الشكّ المسبّبي ـ أيضاً ـ من لوازم وجود ذلك الشكّ**) السببي، إذ ما لم يكن شكّ في طهارة الماء لم يكن شكّ في بقاء نجاسة الثوب (**فيكون حكمُ العامّ وهذا الشكّ لازمين لملزوم ثالث**) وهو الشكّ السببي، إذ كما أنّ حرمة النقض لازم لوجود الشكّ السببي كذلك الشكّ المسبّبي لازم لوجوده، فيكون كلا اللازمين في عرض واحد ورتبة واحدة، كما أشار إليه بقوله: (**في مرتبة واحدة**) فلا يعقل تقدّم أحدهما علىٰ الآخر، ولازم

للآخر، لتقدّم الموضوع طبعاً.

فالأولىٰ أن يقال: إنّ ثبوت الحكم لكلّ يقين سابق ينحلّ إلىٰ رفع اليد عن اليقين السابق بما يضادّ لوازمه، لأنّ الشيء إذا توقّف منعه علىٰ عدم ثبوت المقتضىٰ للمقتضي ـ بالكسر ـ لم يصلح أن يكون مانعاً له للزوم الدور.

ذلك (فلا يجوز أن يكون أحدُها)، أعني: الشكّ المسبّبي (موضوعاً للآخر)، أعني: حرمة النقض، وذلك (لتقدّم الموضوع طبعاً).

ومن هنا ظهر عدم صحّة قياس ما نحن فيه بالظنّ المانع والممنوع المشمولين لدليل الانسداد، لأنّ قياس ما نحن فيه بمسألة المانع والممنوع قياس مع الفارق، فلا بدّ أوّلاً: من بيان القياس، وثانياً: من بيان الفرق.

وأمّا ملخّص القياس: فكما لا وجه لتقديم ملاحظة شمول دليل الانسداد للظنّ المانع كالشهرة ـ مثلاً ـ علىٰ الظنّ الممنوع كالقياس ـ مثلاً ـ حتىٰ يوجب خروج القياس عن موضوع دليل الانسداد، لأنّ موضوعه ما لم يقم دليل علىٰ عدم اعتباره من الظنّ، والظنّ الممنوع الحاصل من القياس ممّا قام الدليل علىٰ عدم اعتباره وهو الشهرة، بل يقال: إنّ دليل الانسداد يشملهما في عرض واحد فيؤخذ بما هو الأقوىٰ لا بالظنّ المانع فقط، كذلك في المقام لا وجه لتقديم ملاحظة شمول العامّ ـ أعني: (لا تنقض اليقين بالشكّ) ـ للشكّ السببي علىٰ المسبّبي حتىٰ يوجب خروج الشكّ المسبّبي عن العامّ، بل العامّ يشملهما في عرض واحد فيتعارض الأصلان ويتساقطان إن لم يكن لأحدهما ترجيح علىٰ الآخر.

وأمّا بيان الفرق فهو: إنّ موضوع دليل الانسداد هو الظنّ الذي لم يقم علىٰ عدم اعتباره دليل، ومعلوم أنّ كلّاً من المانع والممنوع ممّا لم يقم علىٰ عدم اعتباره دليل مع قطع النظر عن دليل الانسداد، فيشملهما دليل الانسداد في عرض واحد، إذ ليس الشكّ في حجيّة أحدهما مسبّباً عن الآخر، بل الشكّ في كلّ منهما مسبّب عن الشكّ في قيام الدليل علىٰ الحجيّة، ويكون شمول دليل الانسداد لكلّ منهما مانعاً عن شموله للآخر، غاية الأمر أنّ المانعيّة من أحد الطرفين تكون بالدلالة المطابقيّة، ومن الطرف الآخر تكون بالدلالة الالتزاميّة علىٰ ما في شرح الاعتمادي.

وهذا بخلاف الشكّ في باب الأصل السببي والمسبّبي فإنّ الشكّ في بقاء نجاسة

الثالث: إنّه لو لم يُبنَ علىٰ تقديم الاستصحاب في الشكّ السببي كان الاستصحابُ قليلَ الفائدة جدّاً.

لأنّ المقصودَ من الاستصحاب غالباً ترتيبُ الآثار الثابتة للمستصحب. وتلك الآثار إن

الثوب مسبّب عن الشكّ في طهارة الماء وهو يوجب التفاوت في شمول (لا تنقض)، حيث إنّ شموله للشكّ السببي يوجب المنع عن شموله للآخر من باب الحكومة، وعكسه تخصيص بلا دليل، مضافاً إلىٰ أنّه إذا دار الأمر بين التخصيص والتخصّص تكون أصالة عموم اللفظ نحو (لاتنقض اليقين ... إلىٰ آخره) قاضياً بالثاني، وليس في دليل الانسداد عموم لفظي يقضي ذلك.

(الثالث: إنّه لو لم يُبنَ علىٰ تقديم الاستصحاب في الشكّ السببي كان الاستصحاب قليل الفائدة جدّاً).

وتوضيح هذا الوجه الثالث لتقديم الأصل السببي علىٰ المسبّبي يحتاج إلىٰ مقدمة، وهي:

إنّ الاستصحاب إنّما يجري ويعتبر فيما إذا كان المستصحب حكماً شرعيّاً أو موضوعاً يترتّب عليه الحكم الشرعي، ثمّ القسم الأوّل قليل جدّاً، والقسم الثاني علىٰ قسمين:

أحدهما: إنّ ما يترتّب علىٰ المستصحب من الأثر الشرعي يكون ثابتاً في السابق، كوجوب نفقة الزوجة المترتّب علىٰ استصحاب بقاء حياة الزوج.

وثانيهما: إنّ ما يترتّب علىٰ المستصحب لم يكن ثابتاً في السابق، بل كان معدوماً في السابق كطهارة الثوب النجس المترتّبة علىٰ استصحاب طهارة الماء وتوريث الإبن المترتّب علىٰ استصحاب بقاء حياة الأب.

إذا عرفت هذه المقدّمة فنقول: إنّ كون المستصحب حكماً شرعيّاً كاستصحاب وجوب الصوم عند الشكّ في مسوّغ الإفطار قليل جدّاً، واستصحاب نفس الحكم فيما إذا كان الحكم الشرعي المترتّب علىٰ استصحاب الموضوع ثابتاً في السابق يغنينا عن استصحاب الموضوع، فاستصحاب وجوب نفقة الزوجة يكفي عن استصحاب بقاء حياة الزوج، فيبقىٰ ما إذا لم يكن الأثر الشرعي موجوداً في السابق فيما إذا كان المستصحب موضوعاً، كما أشار إليه بقوله:

كانت موجودة سابقاً أغنىٰ استصحابُها عن استصحاب ملزومها، فتنحصر الفائدة في الآثار التي كانت معدومة.

فإذا فرض معارضةُ الاستصحاب في الملزوم باستصحاب عدم تلك اللوازم والمعاملة معها علىٰ ما يأتي في الاستصحابين المتعارضين لُغي الاستصحابُ في الملزوم، وانحصرت الفائدة في استصحاب الأحكام التكليفيّة التي يراد بالاستصحاب إبقاء أنفسها في الزمان اللاحق.

ويرد عليه: منعُ عدم الحاجة إلىٰ الاستصحاب في الآثار السابقة، بناءً علىٰ أنّ إجراء الاستصحاب في نفس تلك الآثار موقوف علىٰ إحراز الموضوع لها، وهو مشكوك فيه.

(فتنحصر الفائدة في الآثار التي كانت معدومة) كاستصحاب طهارة الماء لإثبات طهارة الثوب واستصحاب بقاء حياة الأب لإثبات توريث الابن.

(فإذا فرض معارضة الاستصحاب في الملزوم) أي: طهارة الماء في المثال الأوّل، وحياة الأب في المثال الثاني (باستصحاب عدم تلك اللوازم) أي: عدم طهارة الثوب وبقاء نجاسته في المثال الأوّل، وعدم توريث الإبن في المثال الثاني (والمعاملة معها) أي: المعارضة (علىٰ ما يأتي في الاستصحابين المتعارضين) من التساقط (لُغي الاستصحاب في الملزوم) بالمرّة (وانحصرت الفائدة في استصحاب الأحكام التكليفيّة التي يراد بالاستصحاب إبقاء أنفسها في الزمان اللاحق) مثل وجوب الصوم عند الشكّ في مسوغ الإفطار، ووجوب الإتمام عند الشكّ في مسوّغ القصر، فيلزم ما ذكر من كون الاستصحاب قليل الفائدة، وذلك لانحصار الفائدة ـ حينئذ ـ فيما إذا كان المستصحب من الأحكام وهو قليل جدّاً، لأنّ الغالب هو كون المستصحب من الموضوعات لا من الأحكام.

هذا بخلاف ما إذا قلنا بتقديم الأصل السببي علىٰ المسبّبي، حيث يكون الاستصحاب كثير الفائدة، إذ فائدته ـ حينئذ ـ لم تنحصر في استصحاب الأحكام كما لا يخفىٰ، فلا بدّ من تقديم الأصل السببي علىٰ المسبّبي لئلّا يلزم ماذكر من كون الاستصحاب قليل الفائدة، إذ علىٰ تقدير عدم تقديمه وتعارضه مع الأصل المسبّبي ينحصر الاستصحاب في الاستصحاب الحكمي ولا يجري الاستصحاب الموضوعي أصلاً.

(ويرد عليه: منع عدم الحاجة إلىٰ الاستصحاب) أي: استصحاب الموضوع، بل لا بدّ

فلابدّ من استصحاب الموضوع؛ إمّا ليترتّب عليه تلك الآثار فلا يحتاج إلىٰ استصحاب أنفسها المتوقّفة علىٰ بقاء الموضوع يقيناً، كما حقّقنا سابقاً في مسألة اشتراط بقاء الموضوع، وإمّا لتحصيل شرط الاستصحاب في نفس تلك الآثار كما توهّمه بعضٌ في ما قدّمناه سابقاً، من أنّ بعضهم تخيّل أنّ موضوع المستصحب يحرز بالاستصحاب فيستصحب. والحاصل: إنّ الاستصحاب في الملزومات محتاج إليه علىٰ كلّ تقدير.

الرابع: إنّ المستفاد من الأخبار عدمُ الاعتبار باليقين السابق في مورد الشكّ المسبّبي.

من استصحاب الموضوع (بناءً علىٰ أنّ إجراء الاستصحاب في نفس تلك الآثار موقوف علىٰ احراز الموضوع لها، وهو مشكوك فيه).

وحاصل الكلام علىٰ ما في شرح الاعتمادي هو: إنّ ما ذكره المستدلّ بالوجه الثالث ـ من أنّه إذا كان الأثر ثابتاً سابقاً كوجوب النفقة يغني استصحابه عن استصحاب موضوعه، أعني: حياة الزوج ـ ممنوع، لأنّ وجوب النفقة موضوعه هو حياة الزوج لا يعقل إثباته إلّا بعد إحراز الموضوع بالاستصحاب (فلا بدّ من استصحاب الموضوع) فيترتّب عليه الحكم من دون حاجة إلىٰ الاستصحاب، كما هو المشهور، كما أشار إليه بقوله:

(إمّا ليترتّب عليه)، أي: علىٰ استصحاب الموضوع (تلك الآثار فلا يحتاج إلىٰ استصحاب أنفسها المتوقّفة علىٰ بقاء الموضوع يقيناً ... إلىٰ آخره).

أو يستصحب الموضوع لتحصيل شرط الاستصحاب، لأنّ استصحاب الحكم مشروط بإحراز الموضوع ولو بالأصل كما أشار إليه بقوله:

(وإمّا لتحصيل شرط الاستصحاب في نفس تلك الآثار) بأن يكون إحراز حياة الزوج بالاستصحاب شرطاً لاستصحاب وجوب النفقة (كما توهّمه بعض) حيث تخيّل أنّ موضوع المستصحب فيما إذا كان حكماً (يحرز بالاستصحاب فيستصحب. والحاصل) إنّ ما ذكره المستدلّ ـ من أنّه لو لم يقدّم الأصل السببي لم يبقَ مورد لاستصحاب الموضوع، إذ مع ثبوت الأثر في السابق يستصحب نفس الأثر كوجوب النفقة دون الموضوع كالحياة ـ فاسدٌ جدّاً، إذ علمت (إنّ الاستصحاب في الملزومات) كحياة الزوج مثلاً (محتاج إليه علىٰ كلّ تقدير) أي: سواء قلنا بأنّ استصحابه يغني عن استصحاب الأثر، أو قلنا بأنّ الأثر ـ أيضاً ـ يستصحب.

بيان ذلك: إنّ الإمام عليه السلام علّل وجوبَ البناء علىٰ الوضوء السابق ـ في صحيحة زرارة[1] ـ بمجرّد كونه متيقّناً سابقاً غير متيقّن الارتفاع في اللاحق.

وبعبارة أُخرىٰ: علّل بقاء الطهارة المستلزم لجواز الدخول في الصلاة بمجرّد الاستصحاب.

ومن المعلوم أنّ مقتضىٰ استصحاب الاشتغال بالصلاة عدمُ براءة الذمّة بهذه الصلاة. حتىٰ إنّ بعضهم جعل استصحاب الطهارة وهٰذا الاستصحاب من الاستصحابين المتعارضين، فلولا عدمُ جريان هٰذا الاستصحاب وانحصار الاستصحاب في المقام

(الرابع: إنّ المستفاد من الأخبار عدم الاعتبار باليقين السابق في مورد الشكّ المسبّبي.

بيان ذلك: إنّ الإمام عليه السلام علّل وجوب البناء علىٰ الوضوء السابق ـ في صحيحة زرارة ـ بمجرّد كونه متيقّناً سابقاً غير متيقّن الارتفاع في اللاحق).

وتوضيح ما هو المقصود في المقام هو أنّ الإمام عليه السلام قد قدّم الاستصحاب السببي علىٰ المسبّبي في هذه الصحيحة، حيث حكم في جواب السؤال عن الخفقة والخفقتين ببقاء الوضوء، حيث قال: (لا حتىٰ يتيقّن أنّه قد نام)، أي: لا يجب الوضوء حتىٰ يحصل اليقين بالنوم، ثمّ علّل بقوله: (فإنّه علىٰ يقين من وضوئه) فإنّ استصحاب الطهارة سببي بالنسبة إلىٰ استصحاب الاشتغال، لأنّ الشكّ في الثاني مسبّبٌ عن الشكّ في الأوّل.

(وبعبارة أُخرىٰ: علّل بقاء الطهارة المستلزم لجواز الدخول في الصلاة بمجرّد الاستصحاب) لا بأمر آخر (ومن المعلوم أنّ) الاستصحاب يتصوّر في جانب المسبَّب أيضاً، بمعنىٰ أنّ (مقتضىٰ استصحاب الاشتغال بالصلاة عدم براءة الذمّة بهذه الصلاة) التي وقعت بالوضوء المشكوك البقاء.

وبالجملة، إنّ تقديم الإمام عليه السلام الاستصحاب السببي علىٰ المسبّبي دليل علىٰ تقديمه عليه في جميع الموارد، وعموم التعليل يوجب زوال توهّم خصوصيّة المورد، والشاهد علىٰ وجود الأصلين في المقام هو ما أشار إليه بقوله:

(حتىٰ إنّ بعضهم جعل استصحاب الطهارة وهذا الاستصحاب من الاستصحابين

---

(١) التهذيب ١: ١١/٨. الوسائل ١: ٢٤٥، أبواب نواقض الوضوء، ب ١، ح ١.

باستصحاب الطهارة لم يصحّ تعليل المضيّ علىٰ الطهارة بنفس الاستصحاب، لأنّ تعليل تقديم أحد الشيئين علىٰ الآخر بأمر مشترك بينهما قبيح، بل أقبح من الترجيح بلا مرجّح.

وبالجملة، فأرىٰ المسألة غير محتاجة إلىٰ إتعاب النظر، ولذا لا يتأمّل العامّي بعد إفتائه باستصحاب الطهارة في الماء المشكوك في رفع الحدث والخبث به، وبيعه وشرائه وترتيب الآثار المسبوقة بالعدم عليه.

هذا كلّه إذا عملنا بالاستصحاب من باب الأخبار. وأمّا لو عملنا به من باب الظنّ، فلا ينبغي الارتياب في ما ذكرنا، لأنّ الظنّ بعدم اللازم مع فرض الظنّ بالملزوم محال عقلاً، فإذا

المتعارضين، فلولا عدم جريان هذا الاستصحاب) المسبّبي (وانحصار الاستصحاب في المقام) بالاستصحاب السببي، أي: (باستصحاب الطهارة لم يصحّ تعليل المضيّ علىٰ الطهارة بنفس الاستصحاب، لأنّ تعليل تقديم أحد الشيئين علىٰ الآخر بأمر مشترك بينهما قبيح).

والتعليل بالأمر المشترك إنّما يلزم فيما إذا كان كلّ واحد من الاستصحاب السببي والمسبّبي معتبراً، إذ يكون ـ حينئذ ـ تقديم جانب السبب بعلّة الاستصحاب مع وجود هذه العلّة في جانب المسبّب أيضاً قبيحاً.

(بل أقبح من الترجيح بلا مرجّح).

وجه الأقبحيّة أنّ الترجيح في موارد الترجيح بلا مرجّح يكون لعدم المقتضي للترجيح، وليس هناك مايقتضي عدم الترجيح، والترجيح في المقام يكون مع ما يقتضي عدم الترجيح، أعني: العلّة المشتركة. إلّا أن يقال: إنّ الترجيح بلا مرجّح إنّما هو في المتساويين من جميع الجهات ولو في العلّة، فيكون المقام من الترجيح بلا مرجّح فقط.

وكيف كان، فالمسألة واضحة (ولذا لا يتأمّل العامّي) كما عرفت تمسّك صاحب الضوابط لتقديم الاستصحاب في الشكّ السببي باستمرار طريقة أهل العقول علىٰ ذلك.

(هذا كلّه إذا عملنا بالاستصحاب الطهارة من باب الأخبار. وأمّا لو عملنا به من باب الظنّ، فلا ينبغي الارتياب في ما ذكرنا) من تقديم الأصل السببي علىٰ المسبّبي، (لأنّ) الاستصحاب في جانب الملزوم مفيد للظنّ بلا إشكال، وإذا حصل الظنّ ببقاء الملزوم ـ كطهارة الماء مثلاً ـ لا بدّ أن يحصل الظنّ بوجود اللازم، كزوال نجاسة الثوب فلا يعقل حصول الظنّ بعدم اللازم أيضاً، أعني: بقاء نجاسة الثوب كما أشار إليه بقوله: (الظنّ بعدم

فرض حصول الظنّ بطهارة الماء عند الشكّ فيلزمه عقلاً الظنّ بزوال النجاسة عن الثوب.

والشكّ في طهارة الماء ونجاسة الثوب وإن كانا في زمان واحد، إلّا إنّ الأوّل لمّا كان سبباً للثاني كان حالُ الذهن في الثاني تابعاً لحاله بالنسبة إلىٰ الأوّل، فلابدّ من حصول الظنّ بعدم النجاسة في المثال، فاختصّ الاستصحاب المفيد للظنّ بما كان الشكّ فيه غير تابع لشكّ آخر يوجب الظنّ، فافهم فإنّه لا يخلو عن دقّة.

اللازم)، أي: الظنّ بنجاسة الثوب (مع فرض الظنّ بالملزوم)، أي: الظنّ بطهارة الماء (محال عقلاً).

إن قلتَ: يمكن فرض عكس ذلك، فيقال بأنّ الظنّ بالملزوم مع فرض الظنّ بعدم اللازم محال عقلاً.

قلتُ: إنّ الأمر وإنْ كان كذلك إلّا إنّ هذا مجرّد فرض، لأنّ اللازم تابع للملزوم، فلا يحصل الظنّ الاستصحابي بعدمه بعد حصوله بالملزوم، وذلك فإنّ حصول الظنّ في الأصل السببي نظراً إلىٰ السببية يكون أوّلاً، فلا يحصل الظنّ بعدم اللازم كما مرّ، بل يحصل الظنّ باللازم كما أشار إليه بقوله:

(فإذا فرض حصول الظنّ بطهارة الماء عند الشكّ فيلزمه عقلاً الظنّ بزوال النجاسة عن الثوب) فلا يحصل الظنّ بعدم اللازم، أي: بقاء النجاسة في الثوب.

قولُه: (والشكّ في طهارة الماء ونجاسة الثوب ... إلىٰ آخره).

دفعٌ لما يقال من أنّه إذا كانت طهارة الماء ونجاسة الثوب متّحدين من حيث زمان الشكّ في البقاء فلا وجه لملاحظة الحالة السابقة في الطهارة أوّلاً حتىٰ يحصل الظنّ ببقائها المستلزم للظنّ بزوال النجاسة، كما لا وجه لعكسه أيضاً، بل لا بدّ أن يلاحظ في عرض واحد فيحصل التعارض بينهما، فيرجع إلىٰ ما يجري في باب التعارض من التساقط أو الترجيح.

وحاصل الدفع هو أنّ الشكّ في طهارة الماء ونجاسة الثوب (وإن كانا في زمان واحد، إلّا أنّ الأوّل لمّا كان سبباً للثاني كان حال الذهن في الثاني) شكّاً وظنّاً وقطعاً (تابعاً لحاله بالنسبة إلىٰ الأوّل، فلابدّ من حصول الظنّ بعدم النجاسة في المثال، فاختصّ الاستصحاب المفيد للظنّ) شخصاً ونوعاً، كما في شرح الاعتمادي (بما كان الشكّ فيه غير تابع لشكّ آخر

ويشهد لما ذكرنا أنّ العقلاء البانين علىٰ الاستصحاب في أُمور معاشهم ـ بل معادهم ـ لا يلتفتون في تلك المقامات إلىٰ هٰذا الاستصحاب أبداً، ولو نبّههم أحدٌ لم يعتنوا، فيعزلون حصّة الغائب من الميراث ويصحّحون معاملة وكلائه، ويؤدّون عنه فطرته إذا كان عيالهم، إلىٰ غير ذلك من موارد ترتيب الآثار الحادثة علىٰ المستصحب.

ثمّ إنّه يظهر الخلافُ في المسألة من جماعة، منهم الشيخ، والمحقّق، والعلّامة في بعض أقواله، وجماعة من متأخّري المتأخّرين، فقد ذهب الشيخ في المبسوط إلىٰ عدم وجوب

يوجب الظنّ) وذلك كطهارة الماء، حيث لا يكون الشكّ فيها تابعاً لشكّ آخر يوجب الظنّ بالبقاء.

هذا بخلاف الشكّ في بقاء نجاسة الثوب، حيث يكون تابعاً لشكّ آخر يوجب الظنّ بالبقاء، أعني: الشكّ في طهارة الماء.

(فافهم فإنّه لا يخلو عن دقّة).

إذ لا يفرق في عدم حصول الظنّ بعدم اللازم بعد حصوله بالملزوم بين الظنّ الشخصي والنوعي، ومع ذلك توقّف المحقّق والعلّامة وغيرهما ممّن قال باعتبار الاستصحاب من باب الظنّ في تقديم الاستصحاب السببي علىٰ المسبّبي، ولعلّ ذلك لتوهّم حصول الظنّ النوعي بعدم اللازم علىٰ تقدير اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ النوعي. وكيف كان فالأمر يحتاج إلىٰ الدقّة والتأمّل.

(ويشهد لما ذكرنا) من اختصاص الاستصحاب المعتبر بمناط الظنّ بما كان الشكّ فيه غير تابع لشكّ آخر (أنّ العقلاء البانين علىٰ الاستصحاب) من باب الظنّ (في أُمور معاشهم ـ بل معادهم ـ لا يلتفتون في تلك المقامات) أي: موارد الشكّ السببي والمسبّبي (إلىٰ هذا الاستصحاب) أي: الاستصحاب المسبّبي (أبداً، ولو نبّههم أحد لم يعتنوا، فيعزلون حصّة الغائب من الميراث ويصحّحون معاملة وكلائه، ويؤدّون عنه فطرته إذا كان عيالهم، إلىٰ غير ذلك من موارد ترتيب الآثار الحادثة) أي: كما يرتّبون الآثار السابقة كوجوب نفقة الزوجة كذلك يرتّبون الآثار الحادثة، كما في الأمثلة المتقدّمة، فلا يحكمون بأصالة عدم الإرث وعدم صحّة المعاملات وعدم وجوب الفطرة.

(ثمّ إنّه يظهر الخلاف في المسألة من جماعة) أي: يظهر منهم عدم تقديم الأصل السببي

فطرة العبد إذا لم يعلم خبره، واستحسنه المحقّق في المعتبر مجيباً عن الاستدلال للوجوب بأصالة البقاء بأنّها معارضة بأصالة عدم الوجوب، وعن تنظير وجوب الفطرة عنه بجواز عتقه في الكفّارة، بالمنع عن الأصل تارةً والفرق بينهما أُخرىٰ.

علىٰ المسيّبي (منهم الشيخ، والمحقّق، والعلّامة ... إلىٰ آخره) حيث قال الشيخ في المبسوط بعدم وجوب فطرة العبد إذا لم يعلم أنّه حيّ أو ميّت (واستحسنه المحقّق في المعتبر مجيباً عن الاستدلال للوجوب بأصالة البقاء بأنّها معارضة بأصالة عدم الوجوب).

حاصل الكلام في هذا المقام كما في شرح الاعتمادي: إنّ القائلين بوجوب الفطرة استدلّوا عليه باستصحاب حياة العبد الموجبة للفطرة، فأجاب عنه المحقّق بأنّ استصحاب الحياة معارض بأصالة عدم وجوب الفطرة فيتساقطان، فيحكم بعدم وجوب الفطرة بدليل أنّ الزكاة انتزاع مال علىٰ المكلّف يتوقّف علىٰ العلم بسبب الانتزاع ولم يعلم.

(وعن تنظير وجوب الفطرة عنه بجواز عتقه في الكفّارة، بالمنع عن الأصل تارةً والفرق بينهما أُخرىٰ).

وحاصل الكلام أنّ القائلين بوجوب الفطرة استدلّوا عليه بعد استصحاب الحياة بأنّ العبد المشكوك البقاء يجوز عتقه عن الكفّارة بالإجماع، فتجب فطرته أيضاً، وأجاب عنه المحقّق:

أوّلاً: بأنّ جواز العتق ـ أيضاً ـ لم يثبت، فإنّ الإجماع لا يتحقّق من رواية واحدة وفتوىٰ اثنين أو ثلاثة.

وثانياً: بالفرق بين العتق والفطرة، فإنّ العتق إسقاط ما في الذمّة من حقّ الله تعالىٰ، المبني علىٰ التخفيف فيكفي عتق العبد المشكوك الحياة، والفطرة انتزاع مال علىٰ مكلّف فلا يجب مالم يثبت سبب النزع، أعني: حياة العبد، كما في شرح الاعتمادي، والفرق بينهما باعتبار آخر وهو أنّ مناط العتق هو الملكيّة، لما ورد من أنّه (لا عتق إلّا في ملك)[1] والآبق والغائب لا يخرجان عن ملك المولىٰ، ومناط وجوب الفطرة هو إمّا العيلولة أو

---

(١) غوالي اللآلئ ٢: ٢٩٩/٤. الوسائل ٢٣: ١٥، كتاب العتق، ب ٥، ح ٢.

وقد صرّح في أُصول المعتبر بأنّ استصحابَ الطهارة عند الشكّ في الحدث معارضٌ باستصحاب عدم براءة الذمّة بالصلاة بالطهارة المستصحبة.

وقد عرفت أنّ المنصوصَ في صحيحة زرارة[1] العملُ باستصحاب الطهارة، علىٰ وجه يظهر منه خلوّه عن المعارض وعدم جريان استصحاب الاشتغال.

وحُكي عن العلّامة في بعض كتبه الحكمُ بطهارة الماء القليل الواقع فيه صيدٌ مرميّ لم يعلم استناد موته إلىٰ الرمي.

وجوب الإنفاق، وهما منتفيان بالنسبة إليه غالباً علىٰ ما في التعليقة.

(وقد صرّح في أُصول المعتبر بأنّ استصحاب الطهارة عند الشكّ في الحدث معارض باستصحاب عدم براءة الذمّة بالصلاة بالطهارة المستصحبة).

مع أنّ استصحاب الطهارة أصل سببي واستصحاب عدم البراءة أصل مسبّبي قد صرّح المحقّق في المعتبر بتعارضهما وتساقطهما والرجوع إلىٰ قاعدة الاشتغال، وقد أشار إلىٰ ردّ ما ذكره المحقّق في المعتبر بقوله:

(وقد عرفت أنّ المنصوص في صحيحة زرارة) الواردة في الخفقة والخفقتين **(العمل باستصحاب الطهارة، علىٰ وجه يظهر منه خلوّه عن المعارض وعدم جريان استصحاب الاشتغال).**

حيث إنّ الإمام عليه السلام قد حكم ببقاء الطهارة بمجرّد كونها متيقّنة الثبوت سابقاً، والحال أنّ هذه العلّة موجودة في جانب الاشتغال بالصلاة أيضاً، فتخصيص الإمام عليه السلام العلّة المشتركة بجانب الشكّ السببي دليل علىٰ عدم اعتبار الأصل المسبّبي، فلا معارض ـ حينئذ ـ لاستصحاب الطهارة الذي يكون أصلاً سببيّاً.

(وحُكي عن العلّامة في بعض كتبه الحكم بطهارة الماء القليل الواقع فيه صيدٌ مرميّ لم يعلم استناد موته إلىٰ الرمي).

حاصل الكلام علىٰ ما في شرح الاعتمادي هو أنّه إذا رمىٰ صيداً ثمّ وجده قد مات ووقع رجله مثلاً في ماء قليل، فشك في أنّ موته مستند إلىٰ الرمي ليكون مذكّىٰ، أو إلىٰ

---

(١) التهذيب ١: ١/٨. الوسائل ١: ٢٤٥، أبواب نواقض الوضوء، ب ١، ح ١.

لكنّه اختار في غير واحد من كتبه الحكمَ بنجاسة الماء، وتبعه عليه الشهيدان وغيرهما وهو المختار، بناءً علىٰ ما عرفت تحقيقه، وأنّه إذا ثبت بأصالة عدم التذكية موت الصيد جرت عليه جميع أحكام الميتة التي منها انفعال الماء الملاقي له.

نعم، ربّما قيل: إنّ تحريم الصيد إن كان لعدم العلم بالتذكية فلا يوجب تنجيس الملاقي،

أمر آخر ليكون ميتة، حكم العلّامة‌ﷺ بطهارة الماء، مع أنّ مقتضىٰ الأصل السببي ـ أعني: استصحاب عدم التذكية ـ نجاسته الموجبة لتنجّس الماء، فالعلّامة لم يقدم الأصل السببي علىٰ المسبّبي قطعاً وإلّا لحكم بنجاسة الماء، فحكمه بطهارة الماء؛ إمّا من جهة قاعدة الطهارة بعد الحكم بتعارض الأصل السببي والمسبّبي وتساقطهما، وإمّا من جهة الجمع بينهما، والشاهد علىٰ ذلك علىٰ ما في التنكابني:

قد حكىٰ في مفتاح الكرامة عنه في التحرير أنّه بعد اختياره التنجيس قوّىٰ العمل بالأصلين، ولازم ذلك هو طهارة الماء وحرمة الصيد واحتمله في القواعد، ثمّ قال: والوجه المنع، واختار العمل بالأصلين جامع المقاصد والذخيرة وغيرهما وإليه ذهب السيد صدر الدين في شرح الوافية علىٰ ما حكي، واختاره المحقّق القمّي في القوانين، وفي مفتاح الكرامة: إنّ العلّامة في المنتهىٰ نقل عن الشيخ إنّه اختار العمل بالأصلين في بعض كتبه، ثمّ قال: وليس بجيّد.

وكيف كان، فالعمل بالأصلين ثابت ولو عن بعض.

(لكنّه اختار في غير واحد من كتبه الحكم بنجاسة الماء) تقديماً للأصل السببي علىٰ المسبّبي (وتبعه عليه الشهيدان وغيرهما وهو المختار، بناءً علىٰ ماعرفت تحقيقه) من تقدم الاستصحاب في الشكّ السببي علىٰ الاستصحاب في الشكّ المسبّبي (وأنّه إذا ثبت بأصالة عدم التذكية موت الصيد) أي: من دون تذكية (جرت عليه جميع أحكام الميتة التي منها انفعال الماء الملاقي له).

هذا الكلام من المصنف‌ﷺ ظاهر في أنّ الحكم بالحرمة والنجاسة مترتّب علىٰ الميتة، أي: الموت حتف الأنف لا علىٰ عدم التذكية، وأنّ أصالة عدم التذكية تُثبت الموت حتف الأنف، وهذا الكلام إنّما يتمّ بناءً علىٰ كون اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ، كما هو مذهب العلّامة والشهيدين‌ﷺ فيكون الكلام المذكور مبنيّاً علىٰ مذهبهم لا علىٰ مذهبه.

وإن كان للحكم عليه شرعاً بعدمها اتّجه الحكمُ بالتنجيس. ومرجع الأوّل إلىٰ كون حرمة الصيد مع الشكّ في التذكية للتعبّد من جهة الأخبار المعلّلة لحرمة أكل الميتة بعدم العلم بتذكيته. وهو حسنٌ لو لم يترتّب عليه من أحكام الميتة إلّا حرمة الأكل، ولا أظنّ أحداً يلتزمه. مع أنّ المستفاد من حرمة الأكل كونها ميتة لا التحريم تعبّداً وإن استفيد بعض ما

(نعم، ربّما قيل: إنّ تحريم الصيد إن كان لعدم العلم بالتذكية) لأجل الأخبار الخاصّة الدالّة علىٰ حرمة غير معلوم التذكية، فيكون الحكم بالتحريم حكماً تعبّدياً (فلا يوجب تنجيس الملاقي، وإن كان للحكم عليه شرعاً بعدمها) أي: إن كان تحريم الصيد باستصحاب عدم التذكية (اتّجه الحكم بالتنجيس. ومرجع الأوّل إلىٰ كون حرمة الصيد مع الشكّ في التذكية للتعبّد من جهة الأخبار المعلّلة لحرمة أكل الميتة بعدم العلم بتذكيته).

وحاصل الكلام في المقام علىٰ ما في شرح الاعتمادي: إنّ بعضهم لم يحكم بحرمة مشكوك التذكية باستصحاب عدم التذكية؛ إمّا لعدم اعتبار الاستصحاب عنده حتىٰ في العدميّات، وإمّا لزعم تعارض استصحاب عدم التذكية باستصحاب عدم الموت حتف الأنف وتساقطهما، وإنّما حكم بحرمته تعبّداً للأخبار الخاصّة الدالّة بحرمة الصيد المرمي أو المرسل إليه الكلب إذا لم يعلم استناد موته إلىٰ الرمي أو الإرسال معلّلاً بعدم العلم بتذكيته.

وبالجملة، إنّ البعض جعل أصالة الحرمة في اللحوم أصلاً برأسه غير أصالة عدم التذكية.

*وغرض المصنف*ﷺ هو أنّ من قال بالحرمة تعبّداً للأخبار الخاصّة لا يحكم بنجاسته، لأنّ الحرمة لا تلازم النجاسة إذ ربّ شيء يكون حراماً ولا يكون نجساً فلا يتنجّس الملاقي أصلاً.

وأمّا مَنْ قال بحرمته لكونه ميتة بالاستصحاب، فلابدّ له من القول بنجاسته -أيضاً- فيتنجّس ملاقيه أيضاً، (وهو حسن) أي: الأوّل حسن (لو لم يترتّب عليه من أحكام الميتة إلّا حرمة الأكل، ولا أظنّ أحداً يلتزمه) أي: تحريم الأكل فقط من دون النجاسة وملخّص الكلام أنّ القول بالحرمة تعبّداً دون النجاسة لم يلتزمه أحد، كي يقال بعدم تنجّس الملاقي، لأنّ الظاهر أنّ القائل بالحرمة ولو تعبّداً قال بالنجاسة أيضاً، فيتنجّس ملاقيه

يعتبر في التذكيّة من النهي عن الأكل بدونه.

ثمّ إنّ بعضَ من يرىٰ التعارض بين الاستصحابين في المقام صرّح بالجمع بينهما، فحكم في مسألة الصيد بكونه ميتة والماء طاهراً.

ويرد عليه: إنّه لا وجه للجمع في مثل هٰذين الاستصحابين، فإنّ الحكم بطهارة الماء إن كان بمعنىٰ ترتّب آثار الطهارة من رفع الحدث والخبث به، فلا ريبَ أنّ نسبةَ استصحاب بقاء

أيضاً.

(مع أنّ المستفاد من حرمة الأكل كونها ميتة لا التحريم تعبّداً) أي: الظاهر من الأخبار هو الحكم بالحرمة من جهة الحكم بكونها ميتة فهي إرشاد إلىٰ مفاد الاستصحاب، لا الحكم بالحرمة تعبّداً بأن تكون أصالة حرمة اللحوم أصلاً برأسه في مقابل استصحاب عدم التذكية. (وإن)، أي: لاستفادة هذا المعنىٰ من حرمة الأكل (استفيد بعض ما يعتبر في التذكية من النهي عن الأكل بدونه).

أي: بدون ما يعتبر في التذكية فإنّ ظاهر النهي في قوله تعالىٰ مثلاً: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾[1] هو الإرشاد إلىٰ كون الحيوان ميتة بدون التسمية لا حرمة الأكل تعبّداً فيستفاد منه أنّ التسمية من شرائط التذكية، وقد عُلم إلىٰ هنا قولان في الأصل السببي والمسبّبي:

أحدهما: هو تقديم الأصل السببي علىٰ المسبّبي.

وثانيهما: هو تساقطهما بالتعارض.

وهنا قول ثالث أشار إليه بقوله:

(ثمّ إنّ بعض من يرىٰ التعارض بين الاستصحابين في المقام صرّح بالجمع بينهما) أي: يعمل بكلّ منهما في مورده (فحكم في مسألة الصيد بكونه ميتة) بمقتضىٰ استصحاب عدم التذكية (والماء طاهراً) باستصحاب بقاء طهارته.

(ويرد عليه: إنّه لا وجه للجمع في مثل هذين الاستصحابين) أي: الاستصحاب السببي والمسبّبي (فإنّ الحكم بطهارة الماء إن كان بمعنىٰ ترتّب آثار الطهارة من رفع الحدث والخبث

---

(١) الأنعام: ١٢١.

الحدث والخبث إلىٰ استصحاب طهارة الماء بعينها نسبةُ استصحاب طهارة الماء إلىٰ استصحاب عدم التذكية.

وكذا الحكمُ بموت الصيد، فإنّه إن كان بمعنىٰ انفعال الملاقي له بعد ذلك والمنع عن استصحابه في الصلاة، فلا ريب أنّ استصحابَ طهارة الملاقي واستصحاب جواز الصلاة معه قبل زهاق روحه، نسبتُها إليه كنسبة استصحاب طهارة الماء إليه.

وممّا ذكرنا يظهر النظرُ فيما ذكره في الإيضاح تقريباً للجمع بين الأصلين في الصيد الواقع

به، فلا ريب أنّ نسبة استصحاب بقاء الحدث والخبث إلىٰ استصحاب طهارة الماء بعينها نسبة استصحاب طهارة الماء إلىٰ استصحاب عدم التذكية).

فكما أنّ استصحاب بقاء الحدث والخبث مسبّبي واستصحاب طهارة الماء سببي، كذلك استصحاب طهارة الماء مسبّبي واستصحاب عدم التذكية سببي، فلو جرىٰ استصحاب طهارة الماء في المثال الثاني ولم يقدّم عليه استصحاب عدم التذكية لجرىٰ - أيضاً - استصحاب الحدث والخبث في المثال الأوّل، ولا يقدّم عليه استصحاب طهارة الماء، إذ لا وجه للتفكيك بعد كون النسبة واحدة.

(وكذا الحكم بموت الصيد، فإنّه إن كان بمعنىٰ انفعال الملاقي له بعد ذلك والمنع عن استصحابه في الصلاة، فلا ريب أنّ استصحاب طهارة الملاقي واستصحاب جواز الصلاة معه قبل زهاق روحه، نسبتها إليه) أي: الحكم بالموت (كنسبة استصحاب طهارة الماء إليه) أي: الحكم بالموت، كما في شرح الاعتمادي.

*غرض المصنف*ﷺ هو أنّه إذا جرىٰ الأصل السببي، أعني: استصحاب عدم التذكية، فإن كان معناه مجرّد حرمة الأكل فهو وإن كان معناه الحكم بتنجّس ما يلاقيه غير هذا الماء وحرمة حمل المصلّي إيّاه، فيرد عليه: إنّ الشكّ في طهارة هذا الماء والشكّ في طهارة سائر ما يلاقيه والشكّ في جواز حمل المصلّي إيّاه كلّها مسبّبٌ عن الشكّ في التذكية، فلا وجه للتفكيك، فإن جرىٰ استصحاب طهارة الماء لجرىٰ - أيضاً - استصحاب طهارة سائر مايلاقيه واستصحاب جواز حمل المصلّي إيّاه قبل خروج روحه، وإن لم يجرِ الأخيران لم يجرِ الأوّل أيضاً، أعني: استصحاب طهارة الماء، علىٰ ما في شرح الاعتمادي.

(وممّا ذكرنا) من أنّه لامعنىٰ للجمع بين الأصل السببي والمسبّبي (يظهر النظر في ما

في الماء القليل، من: «أنّ لأصالة الطهارة حكمين: طهارة الماء وحلّ الصيد.

ولأصالة الموت حكمان: لحوق أحكام الميتة للصيد ونجاسة الماء، فيعمل بكلّ من الأصلين في نفسه لأصالته دون الآخر لفرعيّته فيه» انتهىٰ.

وليت شعري! هل نجاسة الماء إلّا من أحكام الميتة؟ فأين الأصالة والفرعيّة؟ وتبعه في ذلك بعضُ من عاصرناه، فحكم بطهارة الجلد المطروح بأصالة الطهارة وحرمة الصلاة فيه، ويظهرُ ضعفُ ذلك ممّا تقدّم.

ذكره في الإيضاح تقريباً للجمع بين الأصلين في الصيد الواقع في الماء القليل، من «أنّ لأصالة الطهارة حكمين: طهارة الماء وحلّ الصيد)، لأنّ أصالة طهارة الماء تقتضي طهارة الماء بالأصالة، وحلّية الصيد بالتبع والالتزام.

(ولأصالة الموت حكمان: لحوق أحكام الميتة للصيد ونجاسة الماء)، لأنّ استصحاب عدم التذكية يقتضي كون الصيد ميتة بالأصالة وتنجّس الماء الملاقي له بالتبع والالتزام، كما في شرح الاعتمادي مع تصرّف منّا.

(فيعمل بكلّ من الأصلين في) مورد (نفسه لأصالته دون) المورد (الآخر لفرعيّته).

بمعنىٰ أنّه يعمل بأصالة عدم التذكية في الصيد دون الماء، إذ الأوّل أصل والثاني فرع.

هذا تمام الكلام في ما في إيضاح الفوائد.

وقد أشار إلىٰ ردّه بقوله:

(وليت شعري! هل نجاسة الماء إلّا من أحكام الميتة؟ فأين الأصالة والفرعية؟).

والاستفهام إنكاري، بمعنىٰ أنّه ليست نجاسة الماء إلّا من أحكام الميتة فلا يتصوّر هناك الأصالة والفرعيّة، نعم ليست حلّية الصيد من أحكام طهارة الماء كما لا يخفىٰ.

(وتبعه في ذلك بعض من عاصرناه)، أي: تبع الإيضاح في تقريب الجمع بين الأصلين المحقّق القمّي (فحكم بطهارة الجلد المطروح) علىٰ الأرض المشكوك التذكية (بأصالة الطهارة) فلا يتنجّس ملاقيه (وحرمة الصلاة فيه) لأصالة الاشتغال وعدم حصول البراءة بهذه الصلاة.

(ويظهر ضعف ذلك ممّا تقدم) من أنّ الشكّ في تنجّس الملاقي والشكّ في جواز الصلاة فيه كلاهما مسبّبان عن الشكّ في التذكية فلا وجه للتفكيك بينهما بترتيب أحد الأثرين ـ

وأضعفُ من ذلك حكمُه في الثوب الرطب المستصحب النجاسة، المنشور على الأرض بطهارة الأرض، إذ لا دليل على أنّ النجسَ بالاستصحاب منجّس.

وليت شعري! إذا لم يكن النجسُ بالاستصحاب منجّساً ولا الطاهر به مطهّراً، فكان كلّ ماثبت بالاستصحاب لا دليلَ على ترتيب آثار الشيء الواقعي عليه، لأن الأصل عدمُ تلك الآثار، فأيّ فائدة في الاستصحاب؟

قال في الوافية في شرائط الاستصحاب: «الخامسُ: أن لا يكون هناك استصحاب في أمر

أعني: حرمة الصلاة فيه ـ دون الآخر، أعني: تنجّس الملاقي.

(وأضعف من ذلك حكمه) أي: بعض من عاصرناه (في الثوب الرطب المستصحب النجاسة، المنشور على الأرض بطهارة الأرض، إذ لا دليل على أنّ النجس بالاستصحاب منجّس).

وجه الأضعفيّة هو تعليل الجمع بين الأصلين بقوله: (إذ لا دليل على أنّ النجس بالاستصحاب منجّس) مع أنّ تنجّس الأرض من آثار نجاسة الثوب، ولو كان ثبوتها بالاستصحاب فلا يجري استصحاب طهارة الأرض، فحكمه بجريان استصحاب نجاسة الثوب واستصحاب طهارة الأرض فاسد، بل يجري استصحاب نجاسة الثوب، ويترتّب عليه تنجّس الأرض التي لاقاها رطباً.

قال المصنف ﷺ في ردّ هذا:

(وليت شعري! إذا لم يكن النجس بالاستصحاب منجساً ولا الطاهر به مطهّراً، فكان كلّ ما ثبت بالاستصحاب لا دليل على ترتيب آثار الشيء الواقعي عليه).

بمعنى أنّه لا يترتّب على مستصحب النجاسة آثار النجس الواقعي، أعني: تنجّس الملاقي مثلاً، وعلى مستصحب الطهارة آثار الطهارة الواقعيّة، كزوال نجاسة الثوب المغسول بالماء المستصحب الطهارة، (لأنّ الأصل عدم تلك الآثار) أي: مقتضى الأصل المسبّبي هو عدم انفعال الملاقي في الأوّل، وعدم زوال نجاسة الثوب في الثاني على تقدير جريانه، وحينئذ لا تبقى فائدة للاستصحاب كما أشار إليه بقوله: (فأيّ فائدة في الاستصحاب؟).

و(قال في الوافية)، أي: قال الفاضل التوني في الوافية (في شرائط الاستصحاب:

ملزوم له بخلاف ذلك المستصحب، مثلاً: إذا ثبت في الشرع أنّ الحكمَ بكون الحيوان ميتةً يستلزم الحكمَ بنجاسة الماء القليل الواقع ذلك الحيوان فيه، فلا يجوز الحكمُ بنجاسة الماء القليل، ولا بطهارة الحيوان في مسألة الصيد المرمي الواقع في الماء، وأنكر بعضُ الأصحاب ثبوت هذا التلازم وحكم بنجاسة الصيد وطهارة الماء» انتهىٰ.

ثمّ اعلم أنّه قد حكىٰ بعضُ مشايخنا المعاصرين عن الشيخ علي في حاشية الروضة: «دعوىٰ الإجماع علىٰ تقديم الاستصحاب الموضوعي علىٰ الحكمي».

الخامس: أن لا يكون هناك) أي: في مورد جريان الاستصحاب في شيء كاستصحاب نجاسة الثوب المغسول (استصحاب في أمر ملزوم له) كاستصحاب طهارة الماء الذي غُسل به (بخلاف ذلك المستصحب) فإنّ استصحاب طهارة الماء يقتضي طهارة الثوب المغسول به، فيكون هذا الاستصحاب بخلاف استصحاب نجاسة الثوب، والحاصل أنّ الأصل في الملزوم مانع عن الأصل في اللازم.

(مثلاً: إذا ثبت في الشرع أنّ الحكم بكون الحيوان ميتة يستلزم الحكم بنجاسة الماء القليل الواقع فيه) الصيد (فلا يجوز) الجمع بين الاستصحابين، أي: (الحكم بنجاسة الماء القليل ولا بطهارة الحيوان في مسألة الصيد المرمي الواقع في الماء، وأنكر بعض الأصحاب) كالمحقّق القمّي ﵀ (ثبوت هذا التلازم) بين جريان الأصل السببي وعدم جريان الأصل المسبّبي، بأن يكون الأوّل مانعاً عن الثاني، وبعبارة أُخرىٰ: أنكر تقديم الأصل السببي علىٰ المسبّبي، بل جمع بينهما (وحكم بنجاسة الصيد وطهارة الماء) في المثال المتقدّم.

(ثمّ اعلم أنّه قد حكىٰ بعض مشايخنا المعاصرين) لعلّه الشيخ الشريف ﵀ علىٰ ما في شرح الاعتمادي، أو صاحب الضوابط علىٰ ما في التنكابني (عن الشيخ علي في حاشية الروضة: «دعوىٰ الإجماع علىٰ تقديم الاستصحاب الموضوعي علىٰ الحكمي»).

قال صاحب الضوابط علىٰ ما في التنكابني: يدلّ علىٰ تقديم الموضوعي علىٰ الحكمي -كتقديم استصحاب عدم التذكية علىٰ استصحاب الطهارة حال الحياة مثلاً- أُمور:

الأوّل: الإجماع الذي نقله الشيخ علي ﵀ في حاشية الروضة من تقديم الموضوعي، والإجماع الذي نقله وإن لم يكن حجّة في المسألة الأُصوليّة، إلّا أنّه يكفي مرجّحاً لأحد المتعارضين.

ولعلّها مستنبطةٌ حدساً من بناء العلماء واستمرار السيرة علىٰ ذلك، فلا يعارض أحدٌ استصحابَ كرّيّة الماء باستصحاب بقاء النجاسة في ما يغسل به، ولا استصحابَ القلّة باستصحاب طهارة الماء الملاقي للنجس، ولا استصحابَ حياة الموكّل باستصحاب فساد تصرّفات وكيله.

لكنّك قد عرفت فيما تقدّم من الشيخ والمحقّق خلافَ ذلك، هٰذا مع أنّ الاستصحابَ في

الثاني: الإجماع المركّب فإنّ كلّ من عمل باستصحاب المزيل في المسألة السابقة عمل بالاستصحاب الموضوعي هنا.

الثالث: الأخبار كما تمسّكنا بها في تقديم المزيل، يتمسّك بها ـ أيضاً ـ بنحو ما سبق.

الرابع: عمل الأكثرين. انتهىٰ مورد الحاجة وتركنا الذيل الطويل خوفاً من التطويل.

(ولعلّها) أي: دعوىٰ الإجماع علىٰ تقديم الاستصحاب الموضوعي علىٰ الحكمي (مستنبطة حدساً من بناء العلماء واستمرار السيرة علىٰ ذلك).

وحاصل الكلام علىٰ ما في شرح الاعتمادي هو أنّ غرض المصنف ﷺ من استناد دعوىٰ الإجماع إلىٰ الاستنباط أنّ هذه المسألة ليست معنونة في كلماتهم حتىٰ تكون دعوىٰ الإجماع مستندة إلىٰ تتبّع الفتاوىٰ حسّاً، وإنّما الموجود في كلامهم هو أنّهم قدّموا بعض الأُصول علىٰ بعضٍ في جملة من المسائل، ونحدس من ذلك أنّ المناط المجمع عليه هو تقديم الأصل الموضوعي علىٰ الحكمي.

(فلا يعارض أحدٌ استصحاب كرّيّة الماء باستصحاب بقاء النجاسة في ما يغسل به، ولا استصحاب القلّة باستصحاب طهارة الماء الملاقي للنجس، ولا إستصحاب حياة الموكّل باستصحاب فساد تصرّفات وكيله).

وملخّص الكلام هو أنّ استصحاب الموضوع ـ أعني: الكرّيّة والقلّة والحياة في الأمثلة المذكورة ـ وإن كان مقدّماً علىٰ استصحاب الحكم ـ أعني: نجاسة المغسول وطهارة الماء وفساد التصرّفات ـ إلّا إنّ الإجماع الذي ادّعاه الشيخ علي ﷺ مخدوش من وجهين:

أحدهما: وجود المخالف كما أشار إليه بقوله: (لكنّك قد عرفت فيما تقدم من الشيخ والمحقّق خلاف ذلك).

حيث قالا بتعارض استصحاب حياة العبد باستصحاب عدم وجوب الفطرة، مع أنّ

الشكّ السببي دائماً من قبيل الموضوعي بالنسبة إلى الآخر، لأنّ زوال المستصحب بالاستصحاب الآخر من أحكام بقاء المستصحب بالاستصحاب السببي، فهو له من قبيل الموضوع للحكم، فإنّ طهارة الماء من أحكام الموضوع الذي حمل عليه زوال النجاسة عن المغسول به. وأيّ فرق بين استصحاب طهارة الماء واستصحاب كرّيّته؟ هٰذا كلّه فيما إذا كان الشكّ في أحدهما مسبّباً عن الشكّ في الآخر.

الأوّل موضوعي والثاني حكمي.

ثانيهما: ما أشار إليه بقوله: (هذا مع أنّ الاستصحاب في الشكّ السببي دائماً) أي: سواء كان مورد الشكّ السببي من الموضوعات الخارجيّة كالأمثلة المتقدّمة، أو غيرها كاستصحاب طهارة الماء الذي غُسّل به الثوب النجس (من قبيل الموضوعي بالنسبة إلىٰ الآخر) أي: الاستصحاب في الشكّ المسبّبي (لأنّ زوال المستصحب الآخر من أحكام بقاء المستصحب بالاستصحاب السببي).

ففي المثال الأوّل يكون زوال نجاسة الشيء المغسول من أحكام بقاء كرّيّة الماء، وفي المثال الثاني يكون زوال طهارة الماء من أحكام قلّة الماء، وفي المثال الثالث يكون زوال فساد المعاملات من أحكام حياة الموكّل، كذلك في المثال الرابع يكون زوال نجاسة الثوب من أحكام طهارة الماء.

(فهو) أي: بقاء المستصحب بالاستصحاب السببي (له) أي: لزوال المستصحب بالاستصحاب المسبّبي (من قبيل الموضوع للحكم، فإنّ طهارة الماء من أحكام الموضوع الذي حمل عليه زوال النجاسة عن المغسول به)، أي: لما كانت الطهارة حكماً للماء الذي هو موضوع لإزالة النجاسة فكانت الطهارة موضوعاً لها كما في شرح الاعتمادي.

(وأيّ فرق بين استصحاب طهارة الماء) لإثبات زوال نجاسة الثوب (واستصحاب كرّيّته) لإثبات عدم انفعاله وزوال نجاسة الثوب المغسول فيه، أي: لا فرق بين الاستصحابين، لأنّ كلّاً من الكرّيّة والطهارة موضوع للأثر المذكور.

وملخّص الإشكال علىٰ الشيخ علي ﷺ علىٰ ما في شرح الاعتمادي هو أنّ جانب السبب موضوع دائماً لجانب المسبّب، ومع ذلك ذهب بعضهم كما مرّ إلىٰ تعارض الأصلين وبعضهم إلىٰ الجمع بينهما، ولا يخفىٰ أنّ رجوع الشكّ السببي والمسبّبي إلىٰ الموضوعي

وأمّا القسم الثاني: وهو ما إذا كان الشكّ في كليهما مسبّباً عن أمر ثالث

فورده ما إذا علم ارتفاع أحد الحادثين لا بعينه وشكّ في تعيينه؛ فإمّا أن يكون العملُ بالاستصحابين مستلزماً لمخالفة قطعيّة عمليّة لذلك العلم الإجمالي، كما لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الطاهرين، وإمّا أن لا يكون، وعلىٰ الثاني؛ فإمّا أن يقوم دليل عقلي أو نقلي علىٰ

والحكمي يتمّ في بعض الموارد، فالشكّ في وجوب فطرة زيد وإرثه للشك في حياته يرجع إلىٰ الموضوعي والحكمي، لقيامهما بها، وأمّا الشكّ في طهارة المغسول للشك في كرّيّة الماء أو طهارته فلا يرجع إليه، إذ الطهارة تقوم بالمغسول لا بالماء الكرّ أو الطاهر بخلاف المطهّريّة، نعم، هي من آثارهما.

وذكروا في باب الموضوعي والحكمي: إنّه لو لم يجرِ الأصل في الموضوع لخلل فيه لم يجر، في الحكم أيضاً، فإذا شكّ في بقاء النجاسة بعد زوال تغيّر الماء بنفسه لا يستصحب الموضوع، بأن يقال: هذا كان نجساً، لاحتمال مدخليّة التغيّر ـ هذا الكلام من الاستاذ الاعتمادي ظاهر في استصحاب الحكم لا الموضوع كما لا يخفىٰ ـ ولا تستصحب النجاسة ـ أيضاً ـ لعدم إحراز موضوعها بخلاف ما إذا لم يجرِ الأصل السببي لمانع فإنّه يجري الأصل المسبّبي، فإذا تنجّس أحد الماءين ثمّ لاقىٰ شيء بأحدهما لا يجري استصحاب طهارة الملاقىٰ ـ بالفتح ـ لتعارض استصحاب الطهارة فيه مع استصحاب طهارة الماء الآخر، ويجري استصحاب الطهارة في الملاقِي بالكسر. هذا تمام الكلام فيما إذا كان الشكّ في أحد الاستصحابين مسبّباً عن الشكّ في الآخر.

(وأمّا القسم الثاني: وهو ما إذا كان الشكّ في كليهما مسبّباً عن أمر ثالث) أعني: العلم الإجمالي بارتفاع الحالة السابقة في أحدهما، كما أشار إليه بقوله: (فورده ما إذا علم ارتفاع أحد الحادثين لا بعينه وشكّ في تعيينه) وهنا أربع صور:

الصورة الأولىٰ: ما أشار إليه بقوله:

(فإمّا أن يكون العمل بالاستصحابين مستلزماً لمخالفة قطعيّة عمليّة لذلك العلم الإجمالي، كما لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الطاهرين) حيث يكون استصحاب طهارة كلّ منهما والتصرّف فيهما بشرب وغيره موجباً للمخالفة العمليّة القطعيّة لخطاب: «اجتنب عن النجس» بعد العلم إجمالاً بوجود النجس.

عدم الجمع، كما في الماء النجس المتمّم كرّاً بماء طاهر، حيث قام الإجماع علىٰ اتّحـاد حكـم الماءين أوّلاً.

وعلىٰ الثاني: إمّا أن يترتب أثر شرعي علىٰ كلّ من المستصحبين في الزمان اللاحق، كما في استصحاب بقاء الحدث، وطهارة البدن في من توضّأ غافلاً بمائع مردّد بين الماء والبول. ومثله استصحاب طهارة المحلّ في كلّ واحد من واجدي المني في الثوب المشترك، وإمّا أن

والصورة الثانية: ما أشار إليه بقوله:

(فإمّا أن يقوم دليلٌ عقلي أو نقلي علىٰ عدم الجمع، كما في الماء النجس المتمّم كرّاً بمـاء طاهر، حيث قام الإجماع علىٰ اتّحاد حكم الماءين) المجتمعين ظاهراً، فلا يمكن الجمع بين الاستصحابين والحكم ببقاء النجس علىٰ نجاسته والطاهر علىٰ طهارته، بل يحكم بالطهارة بمقتضىٰ قاعدة الطهارة، ومثال ذلك: هو ما إذا كان هناك ماء قليل نجس وزيد عليه ماء طاهر حتىٰ بلغ قدر الكرّ، فيعلم إجمالاً زوال الحالة السابقة من أحدهما، نظراً إلىٰ اتّحاد حكمهما بالإجماع، ولا يجوز الجمع بين الاستصحابين بنفس ذلك الإجماع، وليس المانع من الجمع بينهما لزوم المخالفة العمليّة القطعيّة كالصورة الأُولىٰ.

والصورة الثالثة: ما أشار إليه بقوله:

(إمّا أن يترتّب أثر شرعي علىٰ كـلّ مـن المسـتصحبين في الزمـان اللاحـق، كـما في استصحاب بقاء الحدث، وطهارة البدن في من توضّأ غافلاً بمائع مردّدٍ بين الماء والبول).

فإنّ استصحاب طهارة البدن يقتضي ترتيب آثار الطهارة علىٰ البدن واستصحاب بقاء الحدث يقتضي ترتيب آثار الحدث، ولا يلزم من الجمع بينهما والحكم بوجوب الوضوء مخالفة عمليّة للعلم الإجمالي، ولا إجماع ـ أيضاً ـ علىٰ عدم جواز الجمع بينهما فيجري كلّ منهما ويترتّب الأثر عليهما، فيحكم بعدم وجوب غسل مواضع الوضوء وبوجوب الوضوء ثانياً.

(ومثله استصحاب طهارة المحلّ في كلّ واحد من واجدي المني في الثوب المشترك).

فإنّ كلّاً منهما شاكٌ في توجّه تكليف عليه فيستصحب طهارته وعدم جنابته، وليس في عمل شخص واحد باستصحاب واحد مخالفة عمليّة للعلم الإجمالي.

ثم إنّ هذا المثال بملاحظة أنّ كلّاً من الاستصحابين له أثر في حقّ صاحبه مـن دون

يترتّب الأثر علىٰ أحدهما دون الآخر، كما في دعوىٰ الموكّل التوكيل في شراء العبد، ودعوىٰ الوكيل التوكيل في شراء الجارية، فهناك صور أربع:

[الصورة الأُولىٰ والصورة الثانية]: أمّا الأُوليان، فيُحكَمُ فيهما بالتساقط دون الترجيح والتخيير، فهنا دعويان:

إحداهما: عدمُ الترجيح بما يوجد مع أحدهما من المرجّحات خلافاً لجماعة. قال في محكي

لزوم مخالفة عمليّة يكون من أمثلة المقام، وبملاحظة أنّ محلّ الابتلاء لكلّ منهما أحد الاستصحابين يكون من أمثلة الصورة الآتية، علىٰ ما في شرح الاعتمادي.

والصورة الرابعة: ما أشار إليه بقوله:

(وإمّا أن يترتّب الأثر علىٰ أحدهما دون الآخر، كما في دعوىٰ الموكّل التوكيل في شراء العبد، ودعوىٰ الوكيل التوكيل في شراء الجارية).

حيث يكون الأثر مترتّباً علىٰ استصحاب عدم التوكيل في شراء الجارية وهو استرجاع الجارية، لا علىٰ استصحاب عدم التوكيل في شراء العبد لكونه أصلاً مثبتاً، إذ يثبت باستصحاب عدم التوكيل في شراء العبد وقوع التوكيل في شراء الجارية، فيصحّ العقد علىٰ ما في شرح الاعتمادي، وليس في العمل باستصحاب عدم التوكيل في شراء الجارية مخالفة عمليّة ولا مخالفة الإجماع، والتعارض بين الاستصحابين المذكورين ناشىء عن العلم الإجمالي بصدور أصل التوكيل عن الموكّل.

وكيف كان (فهناك صور أربع):

الصورة الأُولىٰ والصورة الثانية محكومتان بحكم واحد نظراً إلىٰ الجامع بينهما وهو عدم إمكان الجمع بين الاستصحابين فيهما، كما أشار إلىٰ حكمهما بقوله:

(أمّا الأُوليان، فيحكم فيهما بالتساقط دون الترجيح والتخيير، فهنا دعويان:

إحداهما: عدم الترجيح بما يوجد مع أحدهما من المرجّحات).

وثانيتهما: التساقط، فيقع الكلام في الدعوىٰ الأُولىٰ، أي: عدم الترجيح، فلو فرضنا في مسألة تتميم الماء النجس كرّاً حكم المشهور بالنجاسة، تكون الشهرة مرجّحة لاستصحاب نجاسة الماء الأوّل، إلّا أنّ هذا لا يوجب تقديمه علىٰ استصحاب طهارة الماء الثاني، كما أنّ قاعدة الطهارة مرجّحة لاستصحاب طهارة الماء الثاني، إلّا أنّها لا توجب

تمهيد القواعد: «إذا تعارض أصلان عمل بالأرجح منهما، لاعتضاده بما يرجّحه.
فإن تساويا خرج في المسألة وجهان غالباً.

تقديمه على استصحاب نجاسة الماء الأوّل، كما في شرح الاعتمادي.

ثمّ *المراد من المرجّحات* إنْ كان هي الأدلّة الاجتهاديّة مع كون الاستصحاب حجّة من باب التعبّد والأخبار لكان عدم ترجيح أحد الاستصحابين بها في محلّه، إذ لا يكون الدليل الاجتهادي مرجّحاً للأصل العملي، إلّا إنّ ذكر كلام الشهيد الثاني ـ القائل بكون الاستصحاب حجّة من باب الظنّ ـ في عداد المخالفين ليس على ما ينبغي، كما قال: (خلافاً لجماعة).

(قال) الشهيد الثاني‏ (في محكي تمهيد القواعد: إذا تعارض أصلان)، أي: مطلق الأصلين (عمل بالأرجح منهما، لاعتضاده بما يرجّحه).

فهذا الكلام صريح في الترجيح بما يوجد مع أحد الأصلين المتعارضين من المرجّحات، فيقدم استصحاب طهارة البدن على بقاء الحدث واستصحاب عدم التوكيل في شراء الجارية على استصحاب عدم التوكيل في شراء العبد، وذلك لاعتضاد الأوّل بقاعدة الطهارة، والثاني بأصالة الفساد بالنسبة إلى العقد الواقع على الجارية.

(فإن تساويا).

بأن لم يكن لأحدهما مرجّح أو كان لكلّ منهما مرجّح، والأوّل كاستصحاب نجاسة كلّ من النجسين المعلوم إجمالاً تطهّر أحدهما.

والثاني كما إذا فرضنا أنّ الشهرة في مسألة التتميم مرجّحة لاستصحاب نجاسة الماء الأوّل وقاعدة الطهارة مرجّحة لاستصحاب طهارة الماء الثاني، وإنّ قاعدة الطهارة مرجّحة لكلّ من الاستصحابين في مسألة تنجّس أحد الطاهرين.

(خرج في المسألة وجهان):

أحدهما: هو التساقط والرجوع إلى أصل ثالث، ثانيهما: العمل بالأصلين، كما في شرح الاعتمادي، والتقييد بالغالب إشارة إلى كون المسألة ذات وجوه ثلاثة أو أزيد.

نعم، ما ذكره من خروج الوجهين إنّما يتمّ في أغلب الموارد، كمسائل واجدي المني في الثوب المشترك وتطهر أحد النجسين، وتتميم الماء النجس كرّاً، والغنم المردّد ذبحه

ثمّ مثّل له بأمثلة، منها: الصيد الواقع في الماء»، إلىٰ آخر ما ذكره.

بين الوجوب والحرمة، إذ لا يلزم في هذه المسألة مخالفة عملية للعلم الإجمالي لا في صورة طرح الأُصلين ولا في صورة العمل بهما.

ففي المسألة الأولىٰ إمّا يطرح الأُصلان ويرجع إلىٰ قاعدة الاشتغال بالصلاة وإمّا يعمل كلّ مكلّف باستصحاب طهارته، وفي الثانية إمّا يطرح الأُصلان ويرجع إلىٰ قاعدة الاحتياط في الشبهة المحصورة، وإمّا يعمل باستصحاب النجاسة.

وفي الثالثة إمّا يطرح الأُصلان ويرجع إلىٰ قاعدة الاشتغال بالصلاة، وإمّا يستصحب طهارة اليد وحدث النفس، وفي الرابعة إمّا يطرح الأُصلان ويرجع إلىٰ قاعدة الطهارة، وإمّا يؤخذ بهما ويجتنب عن المخلوط، وفي الخامسة إمّا يطرح الأُصلان ويرجع إلىٰ التخيير، وإمّا يجري الأُصلان ويحكم بالإباحة.

نعم، لا يتمّ ما ذكره في مسألة تنجّس أحد الطاهرين، إذ لو عمل فيها باستصحاب الطهارة تلزم المخالفة العمليّة القطعيّة، فلا بدّ من طرحهما والأخذ بالاحتياط، ولا في مسألة التوكيل علىٰ فرض عدم الترجيح فيها، إذ لا يمكن العمل بالأُصلين والحكم بالصحّة والفساد معاً، فيطرح ويرجع إلىٰ أصالة الفساد مثلاً، كما في شرح الاعتمادي مع تلخيص.

(ثمّ مثّل له) أي: لتعارض الأُصلين (بأمثلة، منها:) مسألة (الصيد الواقع في الماء).

حيث تعارض فيها ـ بزعمهم ـ استصحاب عدم التذكية مع استصحاب طهارة الماء، فمع عدم المرجّح؛ إمّا يعمل بهما، وإمّا يطرحان ويرجع إلىٰ الحلّ والطهارة، ويمكن أن يقال: إنّ المسألة في هذا المثال من باب الأُصل السببي والمسبّبي، لا من باب تعارض الأُصلين.

(إلىٰ آخر ما ذكره) وقد ذكر من الأُمثلة ما يزيد علىٰ أربعين علىٰ ما في التنكابني، حيث قال:

«فلنذكر بعض كلماته بطريق الاختصار، قال: ولذلك صور:

منها: إذا و قع في الماء نجاسة وشكّ في بلوغه الكرّيّة، فهل يحكم بنجاسته أم بطهارته؟ فيه وجهان:

أحدهما: الحكم بنجاسته وهو الراجح، لأنّ الأُصل عدم بلوغه الكرّيّة.

وصرّح بذلك جماعة من متأخّري المتأخّرين.

والثاني: إنّه طاهر، لأنّ الأصل في الماء الطهارة.

ويضعّف بأنّ ملاقاة النجاسة رفعت هذا الأصل، لأنّ ملاقاتها سبب لتنجيس ما يلاقيه، إلىٰ أن قال:

ومنها: مسألة الصيد الواقع في الماء القليل بعد رميه بما يمكن استناد موته به، واشتبه استناد الموت إلىٰ الماء أو الجرح، فإنّ الأصل طهارة الماء وتحريم الصيد، والأصلان متنافيان فالعمل بهما مشكل، وكذلك ترجيح أحد الأصلين من غير مرجّح.

ومنها: إذا وقع في الماء القليل روثة وشكّ في أنّها من مأكول اللحم أو غيره، أو مات فيه حيوان وشكّ في أنّه هل هو ذو نفس سائلة أم لا؟ وفيه وجهان:

أحدهما: أنّه نجس، لأنّ الأصل في الميتات النجاسة.

والثاني: أنّه طاهر، لأنّ الأصل في الماء الطهارة.

ومنها: إذا وقع الذباب علىٰ نجاسة رطبة ثمّ سقط بالقرب علىٰ ثوب، وشكّ في جفاف النجاسة، ففيه وجهان:

أحدهما: أنّه ينجس، لأنّ الأصل بقاء الرطوبة.

والثاني: لا، لأنّ الأصل طهارة الثوب، ويمكن أن يَدفع الأصلُ الأوّلُ الثانيَ لأنّه طارىء عليه ما ينافيه، وهو الوجه.

ومنها: لو تيقّن الطهارة والحدث في وقتٍ سابق وشكّ في اللاحق منهما للآخر، فإنّ استصحاب حكم كلّ واحد منهما يوجب اجتماع النقيضين ولا ترجيح. وفي المسألة أوجه وفي تحقيقها طول.

ومنها: العبد الآبق المنقطع خبره هل تجب فطرته؟ فيه وجهان: أصحّها الوجوب، لأصالة بقاء حياته، ووجه العدم أنّ الأصل بقاء الكفّارة إلىٰ أن تتحقّق البراءة بحياته». انتهى ما ذكره التنكابني عن الشهيد الثاني.

(وصرّح بذلك) أي: بالترجيح مع وجود المرجّح وخروج الوجهين مع عدمه (جماعة من متأخّري المتأخّرين) كصاحب الضوابط والقوانين والإشارات وغيرهم علىٰ ما في التنكابني.

والحقّ علىٰ المختار من اعتبار الاستصحاب من باب التعبّد هو عدم الترجيح بالمرجّحات الاجتهاديّة، لأنّ مؤدّىٰ الاستصحاب هو الحكم الظاهري، فالمرجّح الكاشف عن الحكم الواقعي لا يجدي في تقوية الدليل الدالّ علىٰ الحكم الظاهري لعدم موافقة المرجّح لمدلوله حتىٰ يوجب اعتضاده.

وبالجملة، فالمرجّحات الاجتهاديّة غير موافقة في المضمون للأُصول حتىٰ تعاضدها. وكذا الحال بالنسبة إلىٰ الأدلّة الاجتهاديّة، فلا يرجّح بعضها علىٰ بعض لموافقة الأُصول التعبّديّة.

(والحقّ علىٰ المختار من اعتبار الاستصحاب من باب التعبّد، هو عدم الترجيح بالمرجّحات الاجتهاديّة).

وذلك لاختلاف الأُصول والأدلّة من حيث عدم نظر الأُصول إلىٰ الواقع أصلاً، ونظر الأدلّة الاجتهاديّة إليه، فكيف تعاضدها الأدلّة الاجتهاديّة؟!.

وملخّص الكلام في المقام: إنّ المرجّح لأحد الأصلين؛ إمّا دليل اجتهادي كترجيح استصحاب النجاسة في الماء النجس المتمّم كرّاً بالشهرة الفتوائية فرضاً، وإمّا أصل تعبّدي كترجيح استحصاب طهارة البدن بقاعدة الطهارة، ولا يصحّ ترجيح أحد الأصلين أصلاً، لا بالدليل الاجتهادي ولا بالأصل، كما يأتي عند قوله:

«وممّا ذكرنا يظهر أنّه لا فرق في التساقط بين أن يكون في كلّ من الطرفين أصل واحد وبين أن يكون في أحدهما أزيد من أصل واحد» فانتظر.

وأمّا وجه عدم الترجيح بالدليل الاجتهادي فقد أشار إليه بقوله:

(لأنّ مؤدّىٰ الاستصحاب هو الحكم الظاهري، فالمرجّح الكاشف عن الحكم الواقعي لا يجدي في تقوية الدليل الدالّ علىٰ الحكم الظاهري).

لما عرفت من الاختلاف بين الأُصول والأدلّة، بمعنىٰ أنّ الشهرة ـ مثلاً ـ تفيد الظنّ بنجاسة الماء النجس المتمّم كرّاً واقعاً، واستصحاب النجاسة يفيد نجاسته ظاهراً، فمرتبتهما مختلفة، فلا يصلح أن يكون أحدهما مرجّحاً للآخر، وذلك (لعدم موافقة المرجّح لمدلوله حتىٰ يوجب اعتضاده. وبالجملة، فالمرجّحات الاجتهاديّة غير موافقة في المضمون للأُصول حتىٰ تعاضدها. وكذا الحال بالنسبة إلىٰ الأدلّة الاجتهاديّة، فلا يرجّح

نعم، لو كان اعتبارُ الاستصحاب من باب الظنّ النوعي أمكن الترجيحُ بالمرجّحات الاجتهاديّة، بناءً علىٰ ما يظهر من عدم الخلاف في إعمال التراجيح بين الأدلّة الاجتهاديّة، كما ادّعاه صريحاً بعضُهم.

بعضها علىٰ بعض لموافقة الأصول التعبّديّة).

لما عرفت من اختلافهما مرتبةً وملاكاً، فكما أنّ الدليل الاجتهادي لا يعضد الأصل، كذلك الأصل لا يعاضد الدليل، فلو فرضنا أنّه دلّ خبر علىٰ طهارة الماء المتغيّر بزوال تغيّره بنفسه، ودلّ خبر آخر علىٰ بقاء نجاسته، فاستصحاب النجاسة وإن كان موافقاً لما دلّ علىٰ النجاسة إلّا أنّه لا يعاضده، لأنّ أحدهما يفيد نجاسته واقعاً، والآخر يفيدها ظاهراً.

(نعم، لو كان اعتبارُ الاستصحاب من باب الظنّ النوعي أمكن الترجيحُ بالمرجّحات الاجتهاديّة، بناءً علىٰ مايظهر من عدم الخلاف في إعمال التراجيح بين الأدلّة الاجتهاديّة) كما يأتي في باب التعادل والتراجيح (كما ادّعاه صريحاً بعضُهم).

أي: كما ادّعىٰ بعضهم صريحاً نفي الخلاف في إعمال التراجيح بين الأدلّة الاجتهاديّة.

وتوضيح الكلام في المقام علىٰ ما في شرح الاعتمادي: إنّ اعتبار الاستصحاب؛ إمّا هو من باب التعبّد كما هو الظاهر والحقّ عند المصنف، أو من باب الظنّ الفعلي كما يظهر من البهائي، أو الظنّ النوعي المقيّد بعدم الظنّ بالخلاف كما يظهر من العضدي، أو الظنّ النوعي المطلق كما يظهر من جمع.

فعلىٰ الأوّل، قد عرفت عدم صحّة الترجيح لاختلاف مرتبة المرجّح الاجتهادي مع الاستصحاب.

وعلىٰ الثاني والثالث، يؤخذ بما هو الراجح من الاستصحابين، لكن لا من باب ترجيح أحدهما علىٰ الآخر بعد فرض التعارض بينهما، بل من باب وجود مناط الحجيّة في الراجح، أعني: الظنّ الفعلي في الثاني، وعدم الظنّ بالخلاف في الثالث.

وعلىٰ الرابع، إن قلنا بأنّ قانون الترجيح مختصّ بتعارض الأخبار، فلا وجه لتقديم الراجح من الاستصحابين، وإن قلنا بدعوىٰ الإجماع علىٰ جريان الترجيح في جميع الأدلّة يؤخذ بما هو الراجح من الاستصحابين، إلّا أنّ مختار المصنف هو الأوّل، كما أشار إليه بقوله:

لكنّك عرفت في ما مضىٰ عدم الدليل علىٰ الاستصحاب من غير جهة الأخبار الدالّة علىٰ كونه حكماً ظاهريّاً، فلا ينفع ولا يقدح فيه موافقة الأمارات الواقعيّة ومخالفتها، هٰذا كلّه مع الإغماض عمّا سيجيء من عدم شمول (لا تنقض) للمتعارضين، وفرض شموله لهما من حيث الذاتيّة نظير شمول آية النبأ من حيث الذات للخبرين المتعارضين وإن لم يجب العملُ بهما فعلاً، لامتناع ذلك بناءً علىٰ المختار في إثبات الدعوى الثانية، فلا وجه لاعتبار الراجح أصلاً، لأنّه إنّما يكون مع التعارض وقابليّة المتعارضين في أنفسهما للعمل.

(لكنّك عرفت في ما مضىٰ) في أوائل الاستصحاب وفي آخر التنبيهات (عدم الدليل علىٰ الاستصحاب من غير جهة الأخبار الدالّة علىٰ كونه حكماً ظاهريّاً، فلا ينفع ولا يقدح فيه موافقة الأمارات الواقعيّة ومخالفتها، هذا كلّه) أي: عدم اعتضاد الأصل بالدليل (مع الإغماض عمّا سيجيء من عدم شمول (لا تنقض) للمتعارضين، وفرض شمولها لهما من حيث الذاتية) أي: مع قطع النظر عن عدم العمل بهما معاً (نظير شمول آية النبأ من حيث الذات للخبرين المتعارضين وإن لم يجب العملُ بهما فعلاً، لامتناع ذلك) أي: العمل بالمتعارضين. وبالجملة، إنّ ما تقدّم كلّه مبني علىٰ فرض شمول (لا تنقض) للمتعارضين.

وأمّا (بناءً علىٰ المختار في إثبات الدعوىٰ الثانية) حيث يأتي ما هو الحقّ فيهما من تساقط الأصلين من جهة عدم شمول (لا تنقض) للمتعارضين (فلا وجه لاعتبار الراجح أصلاً، لأنّه إنّما يكون مع التعارض وقابليّة المتعارضين في أنفسهما للعمل).

وملخّص الكلام أنّ ترجيح أحد الاستصحابين بالمرجّح الاجتهادي مردودٌ لوجهين:

أحدهما: عدم شمول (لا تنقض) للاستصحابين المتعارضين، وحينئذٍ لا يبقىٰ موضوع للترجيح أصلاً، وذلك لعدم حجّيّتهما وعدم قابليّتهما للعمل كي يرجّح أحدهما علىٰ الآخر بالمرجّح الاجتهادي أو الأصل العملي. هذا بخلاف أدلّة الخبر حيث تشمل الخبرين المتعارضين، فهما قابلان للعمل والحجيّة وإن امتنع العمل بهما معاً، فلا بدّ من ترجيح أحدهما علىٰ الآخر.

ثانيهما: إنّه مع الإغماض عمّا ذكر من فرض شمول (لا تنقض) للمتعارضين لا يصحّ الترجيح بالمرجّح الاجتهادي، لاختلاف الرتبة. هذا تمام الكلام في الدعوىٰ الأولىٰ، اعني: عدم الترجيح.

الدعوى الثانية: إنّه إذا لم يكن مرجّح فالحقُّ التساقط دون التخيير، لا لما ذكره بعضُ المعاصرين ـ من: «أنّ الأصلَ في تعارض الدليلين التساقطُ، لعدم تناول دليل حجّيّتهما لصورة التعارض.

لما تقرّر في باب التعارض، من أنّ الأصل في المتعارضين التخييرُ إذا كان اعتبارهما من باب التعبّد لا من باب الطريقيّة» ـ بل لأنّ العلم الإجمالي هنا بانتقاض أحد الضدّين يوجب

أمّا الدعوى الثانية وهي الحكم بالتساقط مع عدم الترجيح، فقد أشار إليه بقوله:

(الدعوى الثانية: إنّه إذا لم يكن مرجّح) كما هو المفروض في المقام من عدم صحّة الترجيح على ما هو مختار المصنف‌ؒ من اعتبار الاستصحاب من باب التعبّد (فالحقُّ التساقط دون التخيير، لا لما ذكره بعضُ المعاصرين، من أنّ الأصلَ في تعارض الدليلين التساقطُ، لعدم تناول دليل حجّيّتهما لصورة التعارض).

يقول المصنف‌ؒ: بأنّ الحقّ هو تساقط الأصلين المتعارضين، لكن لا لما ذكره المعاصر بل لما يأتي.

وتوضيح ردّ المصنف‌ؒ على ما ذكره المعاصر يحتاج إلى مقدمة، وهي:

إنّ مقتضى الأصل في الدليلين الظنّيين المتعارضين بعد انتفاء الترجيح هل هو التساقط أو التخيير في إعمال أحدهما؟ والحقّ عند المصنف هو التفصيل، أي: التوقّف بناءً على الطريقيّة، والتخيير بناءً على السببيّة، كما أشار إليه بقوله: (من أنّ الأصل في المتعارضين التخييرُ إذا كان اعتبارهما من باب التعبّد) أي: السببيّة.

إذا عرفت هذه المقدّمة فنقول: إنّ الأصل في تعارض الأصل هل هو التساقط أو التخيير؟ وقيل: إنّ الأصل يقتضي التخيير قياساً لها على تعارض الطرق والأمارات، وقال المعاصر: إنّ الأصل هو التساقط في مطلق المتعارضين لوجه جارٍ في مطلق المتعارضين كانا خبرين أو أصلين، وهو عدم شمول أدلّة الحجيّة للمتعارضين، فيردّه المصنف‌ؒ.

وملخّص إيراد المصنف: إنّ ما ذكره المعاصر من التساقط لأجل عدم شمول أدلّة الحجيّة للمتعارضين، إنّما يتمّ في تعارض الأصلين بما يأتي في كلام المصنف‌ؒ ولا يتمّ في تعارض الأمارات الظنّية، لأنّ أدلّة حجيّتها تشمل المتعارضين أيضاً، غاية الأمر أنّه بناءً

خروجها عن مدلول (لا تنقض)، لأنّ قوله: (لا تنقُض اليقينَ بالشكّ ولكن تَنقُضُهُ بيقين مِثله)[1] يدلّ علىٰ حرمة النقض بالشكّ ووجوب النقض باليقين، فإذافرض اليقينُ بارتفاع الحالة السابقة في أحد المستصحبين فلا يجوز إبقاءُ كلّ منهما تحت عموم حرمة النقض بالشكّ، لأنّه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله.

علىٰ السببيّة فالأصل هو التخيير، بمعنىٰ أنّه إذا لم يمكن إدراك المصلحتين لابدّ من إدراك أحدهما الممكن، كما في الغريقين، وبناءً علىٰ الطريقيّة فالأصل التوقّف، بمعنىٰ أنّهما لا يكونان دليلين في خصوص مؤدّاهما، ولكن يكونان معاً دليلاً علىٰ نفي الثالث، فيرجع إلىٰ الأصل إن وافق أحدهما وإلّا فإلىٰ التخيير كما في الوجوب والتحريم.

وعلىٰ كلّ تقدير يشملهما الدليل، وهذه التفاصيل جارية في الاستصحاب -أيضاً- علىٰ تقدير اعتباره من باب الظنّ كما في الاعتمادي.

وبالجملة، إنّ مقتضىٰ الأصل في تعارض الاستصحابين هو التساقط، لكن لا لما ذكره المعاصر من وجه عامّ جارٍ في مطلق المتعارضين، بل لوجهٍ خاصٍّ بتعارض الأصول، كما أشار إليه بقوله:

(بل لأنّ العلم الإجمالي هنا) أي: في تعارض الأصلين (بانتقاض أحد الضدّين يوجب خروجها عن مدلول (لا تنقض)، لأنّ قوله: (لا تنقُض اليقينَ بالشكّ ولكن تنقُضُهُ بيقين مثله) يدلّ علىٰ حرمة النقض بالشكّ ووجوب النقض باليقين، فإذا فرض اليقينُ بارتفاع الحالة السابقة في أحد المستصحبين فلا يجوز إبقاءُ كلّ منهما تحت عموم حرمة النقض بالشكّ، لأنّه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله).

توضيح الكلام في هذا المقام علىٰ ما في شرح الاعتمادي: إنّ دليل الاستصحاب صدراً وذيلاً تستفاد منه قاعدتان:

الأولىٰ: حرمة نقض اليقين بالشكّ.

والثانية: وجوب نقض اليقين باليقين.

فإذا كان هناك مائعان طاهران ثمّ علم إجمالاً تنجّس أحدهما، كان كلّ منهما في نفسه

---

(١) التهذيب ١: ٨/١١. الوسائل ١: ٢٤٥، أبواب نواقض الوضوء، ب ١، ح ١.

ولا إبقاء أحدهما المعيّن لاشتراكِ الآخر معه في مناط الدخول من غير مـرجّـح. أمّـا أحدهما المخيّر فليس من أفراد العامّ، إذ ليس فرداً ثالثاً غير الفردين المتشخّصين في الخارج، فإذا خرجا لم يبقَ شيء، وقد تقدّم نظير ذلك في الشبهة المحصورة، وأنّ قولهعليه السلام: (كلُّ شيء حلالٌ حتىٰ تعرفَ أنّه حرامٌ)[1] لا يشمل شيئاً من المشتبهين.

مشكـوك الطـهارة، وكـان أحـدهما المـردّد مـعلوم النجاسة، وحينئذ لو شمل دليـل الاستصحاب كلا المستصحبين يلزم من العمل به عدم العمل به، لأنّه إذا حكم في كليهما بقاعدة حرمة نقض اليقين بالشكّ يلزم منه عدم العمل بقاعدة وجوب نقض اليقين باليقين، فيقع التعارض بين الصـدر والذيـل، فـلابدّ مـن الحكـم بـعدم شـمول (لا تـنقض) لكـلا الاستصحابين.

ثمّ إبقاء أحدهما المعيّن تحت دليل الاستصحاب وإخراج الآخر وإن كان موجباً لرفع التعارض، إلّا أنّه ترجيح من غير مرجّح، كما أشار إليه بقوله:

(ولا إبقاء أحدهما المعيّن لاشتراكِ الآخر معه في مناط الدخول من غير مرجّح).

وهنا احتمال ثالث أشار إليه بقوله: (أمّا أحدهما المخيّر فليس من أفراد العامّ).

أي: إبقاء المفهوم الكلّي بعنوان أحدهما المخيّر (فليس من أفراد العامّ، إذ ليس فرداً ثالثاً غير الفردين المتشخّصين في الخارج، فإذا خرجا) عن الدليل بسبب التعارض (لم يبقَ شيء).

إذ لم يشملهما الدليل لا مجتمعاً لكونه مستلزماً للتعارض ولا معيّناً للزوم الترجيح من غير مرجّح ولا مخيّراً لأنّ الدليل يشمل الأفراد الخارجيّة، ومـفهوم أحـدهما ليس فـرداً خارجيّاً كي يشمله الدليل، بل أمر منتزع من المشتبهين اللذين لا يشملهما الدليـل، كـما عرفت، (وقد تقدّم نظير ذلك في الشبهة المحصورة، وأنّ قولهعليه السلام: (كلُّ شيء لك حلالٌ حتىٰ تعرفَ أنّه حرامٌ) لا يشمل شيئاً من المشتبهين) لحصول الغاية.

وربّما يقال: إنّ الأصل هو التخيير لا بمعنىٰ دلالة الدليل حتىٰ يقال بأنّه ليس فيه من البدليّة أثر، ولا بمعنىٰ دلالته علىٰ إبقاء مفهوم الأحـد حتىٰ يـقال بـأنّـه أمـر مـنتزع مـن

---

(١) الكافي ٥: ٣١٣ / ٤٠. التهذيب ٧: ٢٢٦ / ٩٨٩. الوسائل ١٧: ٨٩، أبواب ما يكتسب به، ب ٤، ح ٤.

وربّما يتوهّم أنّ عمومَ دليل الاستصحاب، نظير قوله: أكرم العلماء، وأنقذ كلّ غريق، واعمل بكلّ خبر، في أنّه إذا تعذّر العمل بالعامّ في فردين متنافيين لم يجز طرحُ كليهما، بل لابدّ من العمل بالممكن وهو أحدهما تخييراً وطرح الآخر، لأنّ هٰذا غاية المقدور. ولذا ذكرنا في باب التعارض أنّ الأصلَ في الدليلين المتعارضين مع فقد الترجيح التخييرُ بالشرط المتقدّم لا التساقط. والاستصحاب ـ أيضاً ـ أحد الأدلّة، فالواجبُ العملُ باليقين السابق بقدر الإمكان، فإذا تعذّر العملُ باليقينين من جهة تنافيهما وجب العملُ بأحدهما ولا يجوز طرحُهما.

ويندفع هٰذا التوهّم: بأنّ عدم التمكّن من العمل بكلا الفردين إن كان لعدم القدرة علىٰ ذلك مع قيام المقتضي للعمل فيهما فالخارجُ هو غيرُ المقدور، وهو العمل بكلّ منهما مجامعاً مع

المشتبهين، بل بمعنىٰ أنّه إذا لم يمكن امتثال العامّ في جميع أفراده لابدّ من الامتثال بقدر الإمكان، أو بمعنىٰ أنّه إذا خرج من العامّ فردٌ ولا نعرفه وكان العمل بالعامّ مخالفة عمليّة مثلاً فلا بدّ من التخيير، كما في شرح الاعتمادي، كما أشار إليه بقوله:

(وربّما يتوهّم أنّ عمومَ دليل الاستصحاب، نظير قوله: اكرم العلماء، وأنقذ كلّ غريق، واعمل بكلّ خبر، في أنّه إذا تعذّر العمل بالعامّ في فردين متنافيين لم يجز طرحُ كليهما، بل لابدّ من العمل بالممكن وهو أحدهما تخييراً وطرح الآخر، لأنّ هذا غاية المقدور) فيؤخذ به.

(ولذا) أي: لأجل أنّه إذا لم يمكن العمل بالعامّ في جميع أفراده يعمل به بقدر الإمكان (ذكرنا في باب التعارض أنّ الأصلَ في الدليلين المتعارضين مع فقد الترجيح، التخييرُ بالشرط المتقدّم) أي: بناءً علىٰ اعتبارهما من باب السببيّة (لا التساقط، والاستصحاب ـ أيضاً ـ أحد الأدلّة، فالواجبُ العملُ باليقين السابق بقدر الإمكان، فإذا تعذّر العملُ باليقينين من جهة تنافيهما) الناشىء عن العلم الإجمالي بارتفاع أحدهما (وجب العملُ بأحدهما ولا يجوز طرحُهما).

والحاصل كما أنّه لو أمر بإكرام العلماء، أو بإنقاذ الغرقىٰ أو بالعمل بالأخبار ولم يتمكّن المكلّف من الامتثال في الكلّ يمتثل بالقدر الممكن، كذلك دليل الاستصحاب يقتضي إبقاء كلّ متيقّن فإذا لم يمكن ذلك في كلا المشتبهين يعمل به في أحدهما.

(ويندفع هذا التوهّم: بأنّ عدم التمكّن من العمل بكلا الفردين إن كان لعدم القدرة علىٰ

العمل بالآخر، وأمّا فعل أحدهما المنفرد عن الآخر فهو مقدورٌ فلا يجوز تركه. وفي ما نحن فيه ليس كذلك، إذ بعد العلم الإجمالي لا يكون المقتضي لحرمة نقض كلا اليقينين موجوداً منع عنهما عدم القدرة.

نعم، مثالُ هٰذا في الاستصحاب: أن يكون هناك استصحابان بشكّين مستقلّين امتنع ـ شرعاً أو عقلاً ـ العملُ بكليهما من دون علم إجمالي بانتقاض أحـد المسـتصحبين بسيقين الارتفاع، فإنّه يجب ـ حينئذٍ ـ العملُ بأحدهما المخيّر وطرح الآخر، فيكون الحكمُ الظاهري

ذلك مع قيام المقتضي للعمل فيهما) بأن يكون الدليل شاملاً لهما (فالخارجُ هو غيرُ المقدور، وهو العمل بكلٍّ منهما مجامعاً مع العمل بالآخر، وأمّا فعل أحدهما المنفرد عن الآخر فـهو مقدورٌ فلا يجوز تركه. وفي ما نحن فيه ليس كذلك، إذ بعد العلم الإجمالي) بـارتفاع أحـد الحادثين (لا يكون المقتضي لحرمة نقض كلا اليقينين موجوداً منع عنهما عدم القدرة).

وحاصل دفع التوهّم المذكور يرجع إلىٰ الفرق بين الاستصحابين المتعارضين وبين الخبرين المتعارضين ونحوهما من حيث وجود المقتضي في الثاني دون الأوّل، وذلك فإنّ دليل الاستصحاب قاصر عن الشمول للمتعارضين، لما عرفت من استلزامه طرح وجوب نقض اليقين باليقين فالمقتضي للعمل فيهما غير موجود أصلاً، لأنّ الاستصحاب لا يكون حجّة إلّا مع عدم العلم بالخلاف تفصيلاً أو إجمالاً، فإذا حصل العلم به بأحد الوجهين لا يكون حجّة فلا يحكم العقل بالتخيير، هذا بخلاف دليل الخبرين المتعارضين ونحوهما حيث يكون الدليل شاملاً لهما، وإنّما القصور من ناحية المكلّف، بمعنىٰ أنّه غير قادر علىٰ الجمع بينهما وعاجز عن الامتثال التامّ كما عرفت في الأمثلة المـذكورة، فـيجب حـينئذ الاقتصار علىٰ ما يقدر عليه المكلّف وهو كلّ واحد منهما تخييراً.

وبالجملة، إنّ المقتضي للعمل في الأمثلة المتقدّمة مـوجود فـيحكم العـقل بـالتخيير والاقتصار بقدر الممكن، بخلاف ما نحن فيه، حيث لا يكون المقتضي للعمل موجوداً فلا يحكم العقل بالتخيير.

(نعم، مثالُ هذا في الاستصحاب) أي: مثال شمول دليل الاسـتصحاب كـلا الفـردين فرضاً (أن يكون هناك استصحابان بشكّين مستقلّين) أي: غير مشوبين بالعلم الإجـمالي علىٰ ما في شرح الأُستاذ (امتنع شرعاً أو عقلاً العملُ بكليهما من دون علم إجمالي بانتقاض

مؤدّىٰ أحدهما، وإنّما لم نذكر هٰذا القسم في أقسام تعارض الاستصحابين لعدم العثور علىٰ مصداق له، فإنّ الاستصحابات المتعارضة يكون التنافي بينها من جهة اليقين بارتفاع أحد المستصحبين.

وقد عرفت أنّ عدمَ العمل بكلا الاستصحابين ليس مخالفةً لدليل الاستصحاب سوّغها العجز، لأنّه نقض اليقين باليقين، فلم يخرج عن عموم (لا تنقض) عنوانٌ ينطبقُ علىٰ الواحد التخييري.

أحد المستصحبين بيقين الارتفاع).

كما إذا كان هناك إناءان طاهران ثمّ شكّ في بقاء طهارتهما من دون علم إجمالي بارتفاع طهارة أحدهما، فكان دليل الاستصحاب شاملاً لهما، فلو فرضنا -حينئذ- منع العقل أو الشرع عن إجراء الاستصحاب في كلا الإناءين وجب إجراؤه في أحدهما تخييراً، إذ المقتضي لإجرائه فيهما -وهو شمول الدليل لهما- وإن كان موجوداً إلّا أنّ الدليل الخارجي قد منع عن إجراء الاستصحاب فيهما فلا يمكن العمل بهما، فيعمل بأحدهما مخيّراً كما أشار إليه بقوله:

(فإنّه يجب - حينئذ - العملُ بأحدهما المخيّر وطرح الآخر) إلىٰ أن قال: (وإنّما لم نذكر هذا القسم في أقسام تعارض الاستصحابين لعدم العثور علىٰ مصداق له، فإنّ الاستصحابات المتعارضة يكون التنافي بينها من جهة اليقين بارتفاع أحد المستصحبين).

(وقد عرفت أنّ عدم العمل بكلا الاستصحابين ليس مخالفةً لدليل الاستصحاب سوّغها العجز).

وحاصل الكلام علىٰ ما في شرح الاعتمادي: إنّ آية النبأ شاملة للخبرين المتعارضين فعدم العمل بهما مخالفة لآية النبأ سوّغها عجز المكلّف عن العمل بهما معاً، وأمّا عدم العمل بالاستصحابين المتعارضين فليس هو مخالفة لدليل الاستصحاب سوّغها العجز، بل هو امتثال لدليل الاستصحاب كما أشار إليه بقوله:

(لأنّه نقض اليقين باليقين) المستفاد وجوبه من نفس دليل الاستصحاب (فلم يخرج عن عموم (لا تنقض) عنوانٌ ينطبقُ علىٰ الواحد التخييري).

كما خرج عن عموم دليل الخبرين المتعارضين عنوان ينطبق علىٰ الواحد التخييري،

وأيضاً، فليس المقام من قبيل ما كان الخارجُ من العامّ فرداً معيّناً في الواقع غير معيّن عندنا ليكون الفرد الآخر الغير المعيّن باقياً تحت العامّ، كما إذا قال: أكرم العلماء، وخرج فرد واحد غير معيّن عندنا، فيمكن هنا ـ أيضاً ـ الحكمُ بـالتخيير العـقلي في الأفـراد، إذ لا استصحاب في الواقع حتىٰ يعلم بخروج فرد منه وبقاء فرد آخر، لأنّ الواقع بقاء إحـدىٰ

وذلك لما تقدّم من أنّ الدليل يشمل الخبرين المتعارضين معاً، وعجز المكلّف عن العمل بهما معاً يوجب مخالفته، فيخرج عنه عنوان وجوب العمل بأحدهما تـخييراً بـعد عـدم التمكّن عن العمل بهما معاً.

(وأيضاً، فليس المقام من قبيل ما كان الخارجُ من العامّ فرداً معيّناً في الواقع غير معيّن عندنا ليكون الفرد الآخر) المعيّن في الواقع (الغير المعيّن) عندنا (باقياً تحت العامّ، كما إذا قال: أكرم العلماء، وخرج فرد واحد غير معيّن عندنا فيمكن هنا أيضاً) أي: فيمكن في مورد تعارض الاستصحابين أيضاً، أي: كـمورد المـثال المـذكور (الحكـمُ بـالتخيير العـقلي في الأفراد).

وحاصل توهّم قياس المقام بالعامّ في الحكم بالتخيير العقلي هو أنّه لو أمر المولىٰ عبده بإكرام العلماء ثم استثنىٰ زيداً المردّد بين زيد بن أرقم وزيد بن عمرو، فإن أمكن إكرامهما احتياطاً بأن كان الاستثناء جوازيّاً وجب الاحتياط، وإن لا يمكن الاحتياط بأن كان الاستثناء تحريميّاً حيث يدور أمرهما ـ حينئذ ـ بين المحذورين فيتخيّر، فكما أنّ الحكم في مورد العامّ في المثال المذكور هو الاحتياط إن أمكن والتخيير إن لم يمكن، كـذلك فـي مـورد تعارض الاستصحابين، فنفرض قبل العلم الإجمالي استصحابين في إناءين مسبوقين بالنجاسة أو الطهارة، وبعد العلم الإجمالي بارتفاع أحد المستصحبين زال أحدهما وبقي الآخر المعيّن عند الله، فإن أمكن العمل بالاحتياط كالمثال الأوّل ـ أعني: العلم الإجمالي بتطهّر أحد النجسين ـ يعمل بهما احتياطاً وإن لم يمكن الاحتياط كالمثال الثاني، أعني: العلم الإجمالي بنجاسة أحد الطاهرين حيث يكون العمل بالاحتياط مستلزماً للـمخالفة العمليّة فيتخيّر بين العمل بأحد الاستصحابين، أي: يعمل بأحدهما تخييراً.

وقد أشار إلىٰ دفع التوهّم المذكور بقوله:

(إذ لا استصحاب في الواقع حتىٰ يعلم بخروج فرد منه وبقاء فرد آخر، لأنّ الواقع) وجود

الحالتين وارتفاع الأُخرىٰ.

نعم، نظيره في الاستصحاب ما لو علمنا بوجوب العمل بأحد الاستصحابين المذكورين ووجوب طرح الآخر بأن حرم نقضُ أحد اليقينين بالشكّ ووجب نقضُ الآخر به.

الحالتين سابقاً ثمّ (بقاء إحدىٰ الحالتين وارتفاع الأُخرىٰ).

وحاصل الكلام في دفع توهّم قياس المقام بالعامّ في المثال المذكور هو أنّ القياس قياس مع الفارق، توضيح الفرق علىٰ ما في شرح الاعتمادي هو: إنّ الزيدين في المثال فردان موجودان في الواقع يشملهما عموم أكرم العلماء، وبعد الاستثناء المجمل يخرج أحدهما ويبقىٰ الآخر المعيّن عند الله.

وحينئذ يعقل التخيير في إكرامهما، هذا بخلاف ما نحن فيه، إذ ليس في الإناءين الطاهرين مثلاً استصحابان في الواقع بحيث يشملهما عموم (لا تنقض)، لأنّ موضوع الاستصحاب هو ما شكّ في بقاء طهارته بعد اليقين بالطهارة، فالموضوع في المثال المذكور هو مشكوك الطهارة بما هو المشكوك لا الطاهر الواقعي بما هو الطاهر.

وبالجملة، ليس في الواقع استصحابان حتىٰ إذا زالتْ طهارة أحدهما زال أحد الاستصحابين وبقي الآخر المعيّن عند الله حتىٰ يحكم بالتخيير. نعم، يوجب العلم الإجمالي كون الإناءين في الظاهر مورد الاستصحاب، وقد تقدّم الكلام في عدم شمول دليل الاستصحاب لهما مع فرض العلم الإجمالي، ومن هنا علم أنّ الاستصحابين المتعارضين ليسا من قبيل اشتباه الخبر الصحيح بغيره لوجوده في الواقع بخلاف الاستصحاب كما في شرح الاعتمادي.

(نعم، نظيره) أي: نظير خروج فرد من العامّ غير معيّن عندنا (في الاستصحاب ما لو علمنا بوجوب العمل بأحد الاستصحابين المذكورين) أي: الاستصحابين بشكّين مستقلّين (ووجوب طرح الآخر بأن حرم نقضُ أحد اليقينين بالشكّ ووجب نقضُ الآخر به).

ومثال ذلك علىٰ ما في شرح الاعتمادي هو ما إذا كان هناك إناء طاهر احتمل تنجّسه، وإناء طاهر آخر لاقىٰ بثوب مسبوق النجاسة شكّ في بقاء نجاسته، فإنّ استصحاب الطهارة في الأوّل حجّة لعدم المانع، وفي الإناء الثاني ليس بحجّة، لكون الشكّ في طهارته مسبّباً عن الشكّ في بقاء نجاسة الثوب فتستصحب نجاسته ويحكم بنجاسة هذا الإناء،

ومعلومٌ أنّ ما نحن فيه ليس كذلك، لأنّ المعلومَ إجمالاً في ما نحن فيه بقاءُ أحد المستصحبين لا بوصف زائد وارتفاع الآخر، لا اعتبار الشارع لأحد الاستصحابين وإلغاء الآخر.

فتبيّن أنّ الخارج من عموم (لا تنقض) ليس واحداً من المتعارضين، لا معيّناً ولا مخيّراً، بل لمّا وجب نقض اليقين باليقين وجب ترتيبُ آثار الارتفاع علىٰ المرتفع الواقعي، وترتيبُ آثار البقاء علىٰ الباقي الواقعي من دون ملاحظة الحالة السابقة فيهما، فيرجع إلىٰ قواعد أُخَر غير الاستصحاب، كما لو لم يكونا مسبوقين بحالة سابقة. ولذا لا نفرّق في

وحينئذ لو فرض اشتباه الإناءين فيدخل في اشتباه الحجّة بغير الحجّة، فيمكن ـ حينئذ ـ الحكم بالتخيير في استصحاب الطهارة.

(ومعلومٌ أنّ ما نحن فيه ليس كذلك، لأنّ المعلومَ إجمالاً في ما نحن فيه بقاءُ أحد المستصحبين لا بوصف زائد).

أي: وصف الاستصحاب والإبقاء به، وذلك لما مرّ غير مرّة من عدم جريان الاستصحاب مع العلم الإجمالي بارتفاع أحد المستصحبين.

(فتبيّن أنّ) عموم (لا تنقض) لا يصحّ شموله للاستصحابين المتعارضين معاً لما مرّ، وأنّ (الخارج من عموم (لا تنقض) ليس واحداً من المتعارضين، لا معيّناً ولا مخيّراً).

إذ ليس عموم (لا تنقض) كعموم: أكرم العلماء، ونحوه ممّا عجز المكلّف عن امتثاله التامّ، فيجب عليه العمل به بقدر الممكن. وقد عرفت التفصيل ولا حاجة إلىٰ التكرار.

(بل لمّا) علم إجمالاً ارتفاع أحد الحادثين و(وجب نقض اليقين باليقين) بحكم نفس أخبار الاستصحاب (وجب ترتيبُ آثار الارتفاع علىٰ المرتفع الواقعي، وترتيبُ آثار البقاء علىٰ الباقي الواقعي) أي: علىٰ تقديم العلم تفصيلاً أو مطلقاً، فيترتّب علىٰ ما هو طاهر واقعاً آثار الطهارة وعلىٰ ما هو نجس واقعاً آثار النجاسة (من دون ملاحظة الحالة السابقة فيهما) أي: من دون أن يكون شيء منهما مورد الاستصحاب، وحيث إنّ الباقي والمرتفع الواقعيين غير معيّنين عندنا (فيرجع إلىٰ قواعد أُخَر غير الاستصحاب، كما لو لم يكونا مسبوقين بحالة سابقة) أصلاً.

(ولذا)، أي: لأجل عدم لحاظ الحالة السابقة في مورد العلم الإجمالي (لا نفرّق في حكم

حكم الشبهة المحصورة بين كون الحالة السابقة في المشتبهين هي الطهارة أو النجاسة وبين عدم حالة سابقة معلومة. فإنّ مقتضىٰ الاحتياط فيهما ـ وفيما تقدّم من مسألة الماء النجس المتمّم كرّاً ـ الرجوعُ إلىٰ قاعدة الطهارة، وهكذا، وممّا ذكرنا يظهر أنّه لا فرق في التساقط بين أن يكون في كلّ من الطرفين أصلٌ واحدٌ، وبين أن يكون في أحدهما أزيدُ من أصل واحد.

الشبهة المحصورة بين كون الحالة السابقة في المشتبهين هي الطهارة) ثمّ تنجّس أحدهما (أو النجاسة) ثمّ تطهّر أحدهما، (وبين عدم حالة سابقة معلومة، فإنّ مقتضىٰ) القاعدة (الاحتياط فيهما) علىٰ جميع التقادير المذكورة، غاية الأمر يصحّ جريان الاستصحابين في مسبوقي النجاسة، وذلك لعدم لزوم مخالفة عمليّة للعلم الإجمالي من إجرائهما، بل يكون العمل بهما موافقاً للاحتياط.

والثمرة بين اجتناب الإناءين لاستصحاب نجاستهما وبين اجتنابهما للاحتياط بعد تساقط الأصلين هي أنّه يجب علىٰ الأوّل اجتناب ملاقي أحدهما ولا يجب علىٰ الثاني، ومقتضىٰ القاعدة في مسألة تتميم الماء النجس كرّاً هو الرجوع إلىٰ قاعدة الطهارة بعد تساقط الأصلين، وكذا مقتضىٰ القاعدة هوالرجوع إلىٰ أصالة الفساد في مسألة اختلاف الوكيل والموكّل علىٰ فرض تعارض الاستصحاب فيهما، كما في شرح الاعتمادي وقد أشار إليه بقوله:

(وفيما تقدّم من مسألة الماء النجس المتمّم كرّاً الرجوعُ إلىٰ قاعدة الطهارة، وهكذا، وممّا ذكرنا) من تساقط الأصلين المتعارضين (يظهر أنّه لا فرق في التساقط بين أن يكون في كلّ من الطرفين أصلٌ واحدٌ) بأن لا يكون هناك أصل آخر علىٰ طبق أحدهما، كاستصحابي النجاسة عند تطهّر أحد النجسين، أو كان هناك أصل آخر في مرتبة متقدّمة كما إذا علم إجمالاً صيرورة الخمر خلّاً أو الماء النجس طاهراً، حيث يكون استصحابي النجاسة فيهما متعارضين واستصحاب الخمريّة موافق لأحدهما، إلّا أنّه لكونه أصلاً موضوعيّاً يكون مانعاً عن جريان الأصل الحكمي، أعني: استصحاب نجاسة الخمر، فلا يكون معاضداً له فيتعارض استصحاب خمريّة.هذا مع استصحاب نجاسة ذاك فيتساقطان ويرجع إلىٰ الاحتياط، أو في مرتبة متأخّرة كقاعدة الطهارة في الماء النجس المتمّم كرّاً، فإنّها موافقة لاستصحاب طهارة الماء الثاني، إلّا أنّه لمّا كان الشكّ في الطهارة مسبّباً عن الشكّ في بقاء

فالترجيحُ بكثرة الأُصول بناءً علىٰ اعتبارها من باب التعبّد لا وَجهَ له، لأنّ المفروض أنّ العلم الإجمالي يوجب خروج جميع مجاري الأُصول عن مدلول (لا تنقض) علىٰ ما عرفت. نعم، يتجه الترجيح بناءً علىٰ اعتبار الأُصول من باب الظنّ النوعي.

وأمّا الصورة الثالثة: وهي ما يعمل فيه بالاستصحابين، فهو ما كان العلم الإجمالي بارتفاع أحد المستصحبين فيه غير مؤثّر شيئاً، فمخالفته لا توجب مخالفة عمليّة لحكم شرعي، كما لو توضّأ اشتباهاً بمائع مردّد بين البول والماء، فإنّه يحكم ببقاء الحدث وطهارة الأعضاء استصحاباً لهما. وليس العلم الإجمالي بزوال أحدهما مانعاً من ذلك، إذ الواحد المردّد بين الحدث وطهارة اليد لا يترتّب عليه حكمٌ شرعي حتىٰ يكون ترتيبُه مانعاً عن

طهارة الماء الثاني لا يجري أصل الطهارة بعد استصحاب الطهارة، وذلك لعدم جريان الأصل المسبّبي بعد جريان الأصل السببي، فلا تكون أصالة الطهارة معاضدة لاستصحاب الطهارة، نعم يرجع إليها بعد تساقط الاستصحابين. وبالجملة، لا فرق في التساقط بين أن يكون في كلّ من الطرفين أصل واحد.

(وبين أن يكون في أحدهما أزيدُ من أصل واحد).

كما إذا كان هناك إناء طاهر وإناء مشكوك ثم عُلم إجمالاً تنجس أحدهما فإنّ أصالة الطهارة في كلّ منهما معارض لأصالة الطهارة في الآخر، واستصحاب الطهارة في الإناء الأوّل مرجّح لأصالة الطهارة فيه، إلّا أنّك قد عرفت أنّ الأصل في تعارض الأصلين هو التساقط ومعه لا يبقىٰ مجال للترجيح كما في شرح الاعتمادي.

(فالترجيحُ بكثرة الأُصول بناءً علىٰ اعتبارها من باب التعبّد لا وَجهَ له، لأنّ المفروض أنّ العلم الإجمالي يوجب خروج جميع مجاري الأُصول)، أي: جميع أطراف العلم (عن مدلول (لا تنقض) علىٰ ما عرفت) تفصيل ذلك من دون حاجة إلىٰ التكرار.

(وأمّا الصورة الثالثة: وهي ما يعمل فيه بالاستصحابين، فهو ما كان العلم الإجمالي بارتفاع أحد المستصحبين فيه غير مؤثّر شيئاً) أي: غير مؤثّر في تنجّز التكليف علىٰ المكلّف (فمخالفته لا توجب مخالفة عمليّة لحكم شرعي، كما لو توضّأ اشتباهاً بمائع مردّد بين البول والماء، فإنّه يحكم ببقاء الحدث) النفسانيّة (وطهارة الأعضاء استصحاباً لهما. وليس العلم الإجمالي بزوال أحدهما مانعاً من ذلك، إذ الواحد المردّد بين الحدث وطهارة

العمل بالاستصحابين.

ولا يلزم من الحكم بوجوب الوضوء وعدم غسل الأعضاء مخالفةٌ عمليّة لحكم شرعي أيضاً. نعم، ربّما يشكل ذلك في الشبهة الحكميّة.

اليد لا يترتّب عليه حكمٌ شرعي حتىٰ يكون ترتيبه مانعاً عن العمل بالاستصحابين).

وحاصل الكلام في المقام علىٰ ما في شرح الاعتمادي: إنّ الأُصول مغيّاة بالعلم، فغاية الاستصحاب العلم بالانتقاض، وغاية أصالة الحلّ والطهارة هو العلم بالحرمة والنجاسة، والمراد بالعلم وإن كان أعمّ من التفصيلي والإجمالي، إلّا أنّ المراد بالعلم الإجمالي هو ما تعلّق بتكليف منجّز علىٰ كلّ تقدير متوجّه إلىٰ شخص خاصّ، كما في الشبهة المحصورة فإنّ التكليف بوجوب الاجتناب عن الإناءين المشتبهين منجّز علىٰ كلّ تقدير ومتوجّه إلىٰ زيد مثلاً، وإن لم يكن كذلك كالعلم الإجمالي بتطهّر أحد النجسين حيث لا يكون موجباً لتنجّز التكليف علىٰ كلّ تقدير فلا يمنع عن إجراء الأُصل، فيجري استصحابي النجاسة، وكذلك المتوضىء غفلة بمائع مردّد بين البول والماء حيث يعلم إجمالاً بإزالة طهارة مواضع الوضوء أو الحدث، فإنّ العلم الإجمالي لا يكون منجزاً للتكليف علىٰ كلّ تقدير، إذ علىٰ تقدير كون الزائل طهارة البدن يتوجّه إليه التكليف بوجوب الغسل.

وأمّا علىٰ تقدير كون الزائل هو الحدث فلا يتوجّه إليه تكليف أصلاً فلا يمنع العلم الإجمالي عن إجراء الأُصل، فيجري استصحابي بقاء الطهارة والحدث، وكذا في الجنب المردّد بين شخصين، إذ علىٰ تقدير كون الجنب هو زيد يتوجّه إليه التكليف بوجوب الغسل، وعلىٰ تقدير كونه عمرو فلا تكليف لزيد بل لعمرو، فالجنب المردّد لا تكليف عليه يمنع عن إجراء الأُصلين.

(ولا يلزم من الحكم بوجوب الوضوء وعدم غسل الأعضاء مخالفة عمليّة لحكم شرعي أيضاً).

أي: كما أنّه لا أثر للزائل المردّد يمنع عن إجراء الاستصحابين كذلك لا يلزم من الحكم المذكور مخالفة الشرع، إذ نجاسة الأُعضاء غير معلومة والوضوء كان موجوداً فالوضوء الثاني تجديد له وإلّا فقد أتىٰ بما هو الواجب، والوجه لعدم لزوم مخالفة عمليّة لحكم شرعي هو كون الواقعة واحدة فالمكلّف إمّا فاعل أو تارك.

وقد ذكرنا ما عندنا في المسألة في مقدّمات حجّيّة الظنّ عند التكلّم في حجيّة العلم.

وأمّا الصورة الرابعة: وهي ما يعمل فيه بأحد الاستصحابين، فهو ما كان أحدُ المستصحبين المعلوم ارتفاعُ أحدِهما ممّا يكون مورداً لابتلاء المكلّف دون الآخر، بحيث لا يتوجّه على المكلّف تكليف منجّز يترتّب أثر شرعي عليه. وفي الحقيقة هذا خارجٌ عن تعارض الاستصحابين.

(نعم، ربّما يشكل ذلك في الشبهة الحكميّة) فيما إذا كانت الوقائع فيها متعدّدة، فالالتزام بالإباحة فيها يوجب المخالفة القطعيّة ولو تدريجاً، وذلك أنّه إذا شكّ مثلاً أنّ الجهر بالبسملة في الصلاة الإخفاتيّة واجب أو حرام، فإجراء أصالتي عدم الوجوب والحكم بالإباحة ظاهراً موجب للمخالفة العمليّة القطعيّة ولو تدريجاً حينما يجهر المكلّف في الصلاة ويخفت في أُخرى.

وهذا الإشكال يجري في الشبهة الموضوعيّة ـ أيضاً ـ إذا فرض فيها تعدّد الواقعة، كما إذا تردّد وطء المرأة في عدّة أيام بين الوجوب والحرمة، إلّا أنّه ربّما لا تتعدّد فيها الواقعة كما عرفت في بحث القطع، فلا إشكال ـ حينئذ ـ في إجراء الأُصلين.

(وقد ذكرنا ما عندنا في المسألة) من جواز المخالفة العمليّة تدريجاً وعدمه (في مقدّمات حجيّة الظنّ عند التكلّم في حجيّة العلم). هذا تمام الكلام في الصورة الثالثة.

(وأمّا الصورة الرابعة: وهي ما يعمل فيه بأحد الاستصحابين، فهو ما كان أحد المستصحبين المعلوم ارتفاع أحدهما ممّا يكون مورداً لابتلاء المكلّف دون الآخر، بحيث) يتوجّه على المكلّف تكليف منجز على أحد التقديرين و(لا يتوجّه على المكلّف تكليف منجّز يترتّب أثر شرعي عليه) على التقدير الآخر، وقد عرفت أنّ العلم الإجمالي إنّما يمنع عن إجراء الأُصلين إذا تعلّق بتكليف منجّز على كلّ تقدير لا على تقدير دون آخر.

(وفي الحقيقة هذا خارج عن تعارض الاستصحابين).

كما أنّ الصورة الثالثة خارجة عنه، والفرق بينهما مع خروجهما عن مسألة التعارض هو جريان الاستصحابين في الصورة الثالثة مع عدم معارضة بينهما وجريان الاستصحاب الواحد في هذه الصورة، وذلك لعدم جريان الاستصحاب الموضوعي في ما لا يترتّب عليه أثر شرعي بلا واسطة لكونه أصلاً مثبتاً، فلا يشمله دليل الاستصحاب كما أشار إليه

إذ قوله: (لا تنقض اليقين) لا يشمل اليقين الذي لا يترتّب عليه في حقّ المكلّف أثر شرعي بحيث لا تعلّق له به أصلاً، كما إذا علم إجمالاً بطروّ الجنابة عليه أو علىٰ غيره، وقد تقدّم أمثلة ذلك، ونظيرُ هٰذا كثيرٌ، مثل: أنّه علم إجمالاً بحصول التوكيل من الموكّل، إلّا إنّ الوكيل يدّعي وكالته في شيء والموكّل ينكر توكيله في ذلك الشيء، فإنّه لا خلاف في تقديم قول الموكّل لأصالة عدم توكيله في ما يدّعيه الوكيل، ولم يعارضه أحد بأنّ الأصل عدم توكيله في ما يدّعيه الموكّل أيضاً، وكذا لو تداعيا في كون النكاح دائماً أو منقطعاً، فإنّ

بقوله:

(إذ قوله: (لا تنقض اليقين) لا يشمل اليقين الذي لايترتّب عليه في حقّ المكلّف أثر شرعي بحيث لا تعلّق له به أصلاً).

فعدّ هذا من موارد تعارض الاستصحابين إنّما هو بالنظر إلىٰ العلم الإجمالي بارتفاع أحد الحادثين، كما في شرح الاعتمادي.

(كما إذا علم إجمالاً بطروّ الجنابة عليه أو علىٰ غيره).

فعلىٰ تقدير طروّها عليه يتنجّز عليه وجوب الغسل، وعلىٰ تقدير طروّها علىٰ غيره لا يتوجّه عليه تكليف.

نعم، يتوجّه إليه تكليف معلّق كأن يقول: لو اتّفق لك الابتلاء به بالاقتداء فاجتنب، فلا مانع له من إجراء الأصل، وكذا الطرف الآخر كما في شرح الاعتمادي.

(وقد تقدّم) في ثالث تنبيهات الشبهة المحصورة (أمثلة ذلك) منها: وقوع النجاسة في أحد ماءين كان أحدهما المعيّن بولاً أو كرّاً أو خارجاً عن محلّ الابتلاء، أو غير متمكّن من التصرّف فيه أو مضطرّاً إلىٰ شربه فلا مانع من إجراء الأصل في الطرف الآخر، (ونظير هذا كثير، مثل: أنّه علم إجمالاً بحصول التوكيل من الموكّل، إلّا أنّ الوكيل يدّعي وكالته في شيء) كشراء الجارية مثلاً وقد اشتراها فرضاً.

(والموكّل ينكر توكليه في ذلك الشيء) ويدّعي التوكيل في شراء العبد ولم يشتره، (فإنّه لا خلاف في تقديم قول الموكّل لأصالة عدم توكيله في ما يدّعيه الوكيل) من التوكيل في شراء الجارية ويترتّب عليه إرجاعها (ولم يعارضه أحد بأنّ الأصل عدم توكيله في ما يدّعيه الموكّل أيضاً) من التوكيل في شراء العبد، وذلك لعدم أثر شرعي له.

الأصل عدم النكاح الدائم من حيث إنّه سبب للإرث ووجوب النفقة والقَسم.

ويتّضح ذلك بتتبّع كثير من فروع التنازع في أبواب الفقه، ولك أن تقول بتساقط الأصلين في هٰذه المقامات والرجوع إلىٰ الأُصول الأُخَر الجارية في لوازم المشتبهين.

(وكذا لو تداعيا في كون النكاح دائماً أو منقطعاً، فإنّ الأصل عدم النكاح الدائم من حيث إنّه سبب للإرث ووجوب النفقة والقسم) وهو المبيت عندها في أربع ليالي ليلة فيما إذا كان للزوج أربع زوجات.

توضيح ذلك علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي: إنّه إذا تحقّق إجمالاً النكاح المردّد بين الدائم والمنقطع تكون أصالة كلّ منهما معارضة للأُخرىٰ نظراً إلىٰ العلم الإجمالي، إلّا أنّ الآثار المشتركة كجواز الاستمتاع لا شكّ فيها والآثار المختصّة كالإرث ونحوه مختصّة بالدائم، فتجري أصالة عدم النكاح الدائم لنفي آثاره المختصّة ولا يجري الأصل الآخر حتىٰ يعارضها، وذلك لعدم أثر مختصّ بالمنقطع.

وقد يتوهّم أنّ هناك أصل آخر مثبت للدوام وهو أصل عدم ذكر الأجل، فإذا قيل: أنكحت نفسي لك علىٰ المهر المعلوم مع الشكّ في ذكر الأُجل فإنّه يحكم بأصالة عدم القيد بالدوام فيثبت الدوام، لأنّ الأصل المزبور وإن كان مثبتاً إلّا أنّه أصل لفظي مبني علىٰ الظنّ النوعي وقد ثبت في محلّه اعتبار مثبتات الأُصول اللفظية، لكنّه مندفع بعدم العلم في المسألة باللفظ الصادر من المتعاقدين فلعلّه صدر منهما لفظ لا يحتمل إلّا الانقطاع، كلفظ «متّعت» علىٰ مذهب بعض، فحينئذ لايكون هناك أصل لفظي حاكم علىٰ الاستصحاب في المسألة المزبورة ليكون مدّعي الدوام منكراً، لكون قوله علىٰ طبق الأصل، كما في التنكابني مع تلخيص.

(ويتّضح ذلك) أي: جريان الأصل الذي له الأثر دون الآخر (بتتبّع كثير من فروع التنازع في أبواب الفقه).

وقد مرّ لذلك أمثلة في التنبيه السادس والسابع من تنبيهات الاستصحاب، منها: لو ادّعىٰ الجاني أنّ المجني عليه شرب سمّاً فمات به فلا دية عليه، وادّعىٰ الولي أنّه مات بسراية الجرحة فعليه الدية، وحيث إنّ الأثر ـ وهو عدم ضمان الدية ـ مختصّ بأصالة عدم السراية ولا أثر لأصالة عدم شرب السمّ فتجري الأُولىٰ دون الثانية.

إلّا إنّ ذلك إنّما يتمشّىٰ في استصحاب الأمور الخارجيّة، أمّا مثل أصالة الطهارة في كلّ من واجدَي المني فإنّه لا وجه للتساقط هنا.

(ولك أن تقول بتساقط الأصلين في هذه المقامات والرجوع إلىٰ الأصول الأخر الجارية في لوازم المشتبهين).

حاصل الكلام علىٰ ما في شرح الاعتمادي: إنّ ما ذكرنا من جريان الأصل الذي له أثر دون غيره إنّما هو بناء علىٰ عدم اعتبار الأصل المثبت، وأمّا بناء علىٰ اعتباره فيجوز إجراؤها، لأنّ أصالة عدم التوكيل في شراء الجارية ممّا يترتّب عليه فساد المعاملة وأصالة عدم التوكيل في شراء العبد ممّا يترتّب عليه ثبوت التوكيل في شراء الجارية وأثره صحّة المعاملة، فيتعارض الأصلان ويتساقطان ويرجع إلىٰ أصالة الفساد.

وكذا أصالة عدم النكاح الدائم اثرها عدم الإرث ونحوه، وأصالة عدم النكاح المنقطع ممّا يترتّب عليه ثبوت النكاح الدائم وأثره الإرث ونحوه، فيتساقطان بالتعارض ويرجع إلىٰ أصالة عدم الإرث ونحوه، وكذا أصالة السراية أثرها عدم الدية، وأصالة عدم شرب السمّ تُثبت السراية وأثرها ضمان الدية، فبعد تساقطهما بالتعارض يرجع إلىٰ أصالة البراءة عن الدية.

(إلّا أنّ ذلك) أي: التساقط في الأمثلة المذكورة بناءً علىٰ اعتبار الأصل المثبت **(إنّما يتمشىٰ في استصحاب الأمور الخارجيّة، أمّا مثل أصالة الطهارة في كلّ من واجدَي المني فإنّه لا وجه للتساقط هنا).**

وحاصل الكلام علىٰ ما في شرح الاعتمادي: إنّ المستصحب إن كان من الأمور الخارجيّة كعدم التوكيل والنكاح والسراية في الأمثلة المتقدّمة يجوز فيه التساقط وإن لم يجب، أمّا الجواز فلاتّحاد نتيجة التساقط أو العمل بالأصل المؤثّر، إذ كما أنّه لو جرىٰ أصل عدم النكاح الدائم دون الآخر ترتّب عليه عدم الإرث ونحوه، كذلك إذا حكم بجريانهما وتساقطهما يرجع ـ أيضاً ـ إلىٰ أصالة عدم الإرث وكذا سائر الأمثلة.

وأمّا عدم الوجوب فلعدم إمكان المخالفة العمليّة للعلم الإجمالي في هذه الموارد، فيجوز الاكتفاء بالأصل المؤثّر كما لا يخفىٰ.

وأمّا إذا كان من الأمور الشرعيّة كاستصحاب الطهارة من واجدَي المني، فلا يصحّ

ثمّ لو فرض في هٰذه الأمثلة أثرٌ لذلك الاستصحاب الآخَر، دخل في القسم الأوّل إن كان الجمعُ بينه وبين الاستصحاب مستلزماً لطرح علم إجمالي معتبر في العمل.

الحكم بالتساقط لاختلاف النتيجة، إذ لو تساقط الأصلان يرجع إلىٰ قاعدة الاشتغال بالصلاة، وأمّا لو عمل كلّ منهما باستصحاب طهارته فلا يجب عليه الغسل، المفروض عدم لزوم مخالفة عمليّة من إجراء الأصل، فلا داعي للتساقط فيعمل كلّ بأصله.

قال شارح التنكابني في ذيل قوله: (فإنّه لا وجه للتساقط هنا) ما هذا لفظه:

«لعلّ مراده من عدم الوجه للتساقط المبني علىٰ الأصل المثبت أنّ الاحتياج إليه إنّما هو علىٰ تقدير عدم أثر شرعي لمجرىٰ الأصل، كما في الاستصحاب في الأمور الخارجيّة التي تكون كذلك في بعض الأحيان.

وأمّا الاستصحاب الجاري في الحكم الشرعي كالطهارة أو ما هو منتزع منه فلا معنىٰ للالتزام بالأصل المثبت والحكم بالتساقط المبني عليه فيه، ولعلّ هذا المعنىٰ هو الظاهر من كلامه حيث قابل مثل استصحاب الطهارة باستصحاب الأمور الخارجيّة، أو أنّ القول بالتساقط إنّما يتمشىٰ إذا كان الأصلان جاريين بالنسبة إلىٰ مكلّف واحد، لا في مثل أصالة الطهارة في واجدَي المني، حيث إنّ الأصلين جاريان في مكلّفين.

وقد ذكر شيخنا المحقّق ﷺ في الحاشية بعد أن حمل قول المصنف: (ولك أن تقول ... إلىٰ آخره) علىٰ الأصول المثبتة كما ذكرنا: إنّ القول بالتساقط والرجوع إلىٰ الأصول في الآثار يكون متّحداً مع ما ذكره من اختصاص الأصل بما له أثر، لكن لمّا لم يكن متّحداً معه في جميع الصور حيث إنّ المرجع بعد تساقط الأصلين الرجوع إلىٰ قاعدة الاشتغال وتحصيل الجزم بالطهارة استدركه بقوله: «إلّا أنّ ذلك» انتهىٰ. ولعلّ ما ذكره ﷺ خلاف ظاهر عبارة المصنف، كما ذكرنا مع إمكان الرجوع إلىٰ قاعدة الطهارة والبراءة». انتهىٰ ما في التنكابني.

نرجع إلىٰ توضيح العبارة طبقاً لما في شرح الاعتمادي.

(**ثمّ لو فرض في هذه الأمثلة أثرٌ لذلك الاستصحاب الآخر، دخل في القسم الأوّل**) أي: في الصورة الأولىٰ والثانية في الحكم بالتساقط (**إن كان الجمع بينه وبين الاستصحاب مستلزماً لطرح علم إجمالي معتبر في العمل**) كما لو أراد أحد واجدَي المني الاقتداء بالآخر،

ولا عبرة بغير المعتبر، كما في الشبهة الغير المحصورة.

وفي القسم الثاني؛ إن لم يكن هناك مخالفة عمليّة لعلم إجمالي معتبر، فعليك بالتأمّل في موارد اجتماع يقينين سابقين مع العلم الإجمالي من عقل أو شرع أو غيرهما، بارتفاع أحدهما وبقاء الآخر.

والعلماء وإن كان ظاهرهم الاتّفاق علىٰ عدم وجوب الفحص في إجراء الأُصول في

أو أراد شخص ثالث الإئتمام بهما في صلاة أو صلاتين بناءً علىٰ اعتبار إحراز المأموم طهارة الإمام ولو بالأصل، فإنّه لو أجرىٰ أصالة الطهارة في حقّه وحقّ إمامه يلزم مخالفته بخطاب: لا تصلّ جنباً أو لا تصلّ مع الجنب، فيتساقط الأُصلان، فلابدّ إمّا من الاحتياط بأن يغتسلا أو ترك الإئتمام.

ثمّ إنّ ما ذكرنا من أنّه إذا ترتّب الأثر علىٰ الاستصحاب الآخر أيضاً ـ بحيث يلزم من إجراء الأُصل مخالفة عمليّة للعلم الإجمالي ـ لا يجوز إجراء الأُصل إنّما هو فيما إذا كانت الشبهة محصورة كالإناءين المشتبهين.

وأمّا إذا كانت الشبهة غير محصورة كاشتباه النجس بين ألف إناء مثلاً، فلا مانع من إجراء الأُصل وإن انجرّ إلىٰ المخالفة العمليّة، كما أشار إليه بقوله:

(ولا عبرة بغير المعتبر، كما في الشبهة الغير المحصورة).

إلّا أنّ إجراء الأُصل ولو كان مستلزماً للمخالفة العمليّة في غير المحصور مبني علىٰ جواز المخالفة العمليّة في الشبهة غير المحصورة، وإلّا فيجري الأُصل إلىٰ حدّ لزوم المخالفة العمليّة القطعيّة.

(وفي القسم الثاني) أعني: الصورة الثالثة (إن لم يكن هناك مخالفة عمليّة لعلم إجمالي معتبر) أي: يجري الأُصل إن لم يكن مستلزماً لمخالفة عمليّة لعلم إجمالي، كاستصحاب كلّ من واجدَي المنيّ طهارته السابقة، وقد مرّ في صدر المسألة بيان أنّ هذا المثال لصالح للصورة الثالثة والرابعة، وقد يدخل في الصورتين الأُوليين كما مرّ في فرض الإئتمام.

(فعليك بالتأمّل في موارد اجتماع يقينين سابقين مع العلم الإجمالي من عقل) كما في مسألة اختلاف الوكيل والموكّل (أو شرع) كما في مسألة الوضوء وتتميم الماء النجس كُرّاً (أو غيرهما) كرؤية وقوع النجس في أحد إناءين (بارتفاع أحدهما وبقاء الآخر).

الشبهات الموضوعيّة ولازمه جواز إجراء المقلّد لها بعد أخذ فتوىٰ جواز الأخذ بها من المجتهد، إلّا إنّ تشخيص سلامتها من الأُصول الحاكمة عليها ليس وظيفة كلّ أحد.

فلا بدّ؛ إمّا من قدرة المقلّد علىٰ تشخيص الحاكم من الأُصول علىٰ غيره منها، وإمّا من أخذ خصوصيّات الأُصول السليمة عن الحاكم من المجتهد، وإلّا فربّما يلتفت إلىٰ الاستصحاب المحكوم من دون التفات إلىٰ الاستصحاب الحاكم. وهٰذا يرجع في الحقيقة إلىٰ تشخيص الحكم الشرعي. نظير تشخيص حجيّة أصل الاستصحاب وعدمها، عصمنا اللّٰه وإخواننا من الزلل في القول والعمل بحقّ محمّد وآله المعصومين صلوات اللّٰه عليهم أجمعين إلىٰ يوم الدين.

(والعلماء وإن كان ظاهرهم الاتّفاق علىٰ عدم وجوب الفحص في إجراء الأُصول في الشبهات الموضوعيّة ولازمه جواز إجراء المقلّد لها بعد أخذ فتوىٰ جواز الأخذ بها من المجتهد، إلّا أنّ تشخيص سلامتها من الأُصول الحاكمة عليها ليس وظيفة كلّ أحد).

توضيح الكلام علىٰ ما في شرح الاعتمادي: إنّ إعمال الدليل أو الأصل في الأحكام لا يجوز إلّا بعد الفحص عن المعارض، فإذا دلّ خبر معتبر علىٰ حرمة التتن فلا بدّ من الفحص عن وجود المعارض، وإذا اقتضىٰ الاستصحاب نجاسة الماء المتغيّر بعد زوال تغيّره بنفسه فلا بدّ من الفحص عن دليل اجتهادي علىٰ خلافه وأصل حاكم عليه، وحيث إنّ الفحص وظيفة المجتهد، فإعمال الدليل فيها يختصّ بالمجتهد.

وأمّا إعمال الأمارة أو الأصل في الموضوعات كدلالة اليد علىٰ الملك وأصالة الطهارة علىٰ طهارة هذا الماء، فهو لا يحتاج إلىٰ الفحص عن الواقع أو المعارض أو الحالة السابقة، ومقتضىٰ ذلك جواز إجراء المقلّد لها بعد أخذ حجّيتها عن المجتهد، إلّا أنّه لمّا كان بعض الموارد مورداً لأصل واحد وبعضها مورداً لأصلين متعارضين ـ والمتعارضان علىٰ أقسام مختلفة كما فصّل ـ يتعذّر علىٰ المقلّد تعيين هذه الموارد وتعيين الحاكم من المحكوم.

(فلا بدّ إمّا من قدرة المقلّد علىٰ تشخيص الحاكم من الأُصول علىٰ غيره منها، وإمّا من أخذ خصوصيّات الأُصول السليمة عن الحاكم من المجتهد) ولذا جرىٰ ديدن الفقهاء علىٰ التعرّض بهذه الأُصول في رسائلهم العمليّة.

(وإلّا فربّما يلتفت إلىٰ الاستصحاب المحكوم) كاستصحاب طهارة الماء الملاقي لثوب

كُتب في النجف الأشرف ـ علىٰ مشرّفها آلاف التحيّة والسّلام ـ علىٰ يد أحقر عباد اللّٰه وأقلّ الطلّاب محمّد صالح بن محمّد قاسم الخراساني، مشهدي المسكن ودولابي المولد، من قراة بلوك الدرداب في شهر ربيع الثاني في ١٢٦٩، اللّٰهمّ اغفر له ولوالديه بجاه محمّد وآله.

مسبوق النجاسة (من دون التفات إلىٰ الاستصحاب الحاكم) كاستصحاب نجاسة الثوب المقتضي لنجاسة الماء.

(وهذا يرجع في الحقيقة إلىٰ تشخيص الحكم الشرعي. نظير تشخيص حجيّة أصل الاستصحاب وعدمها).

أي: كما أن تعيين المجتهد حجيّة الاستصحاب تعيين للحكم الشرعي كذلك تعيين الحاكم عن المحكوم تعيين للحكم الشرعي، لا أنّه تعيين للموضوع الخارج عن وظيفة المجتهد. هذا تمام الكلام في بحث الاستصحاب.

۞ ۞ ۞



خاتمة

في التعادل والترجيح



خاتمة
(في التعادل والترجيح)

وقبل الدخول في البحث ينبغي ذكر أمور:

منها: لماذا عبّر المصنف عن هذا البحث بلفظ الخاتمة، المشعر بكونها خارجة عن المسائل الأُصوليّة مع أنّها من أهم المسائل الأُصوليّة؟ فنقول: إنّ التعبير بها ليس لأجل كون مسألة التعادل والتراجيح خارجة عن المسائل الأُصوليّة، بل لأجل كونها عارضة لجميع الأدلّة الأربعة، فتكون مشتركة بين جميعها، ولذا اخّرت عنها وجُعلت خاتمة لها، وإلّا فلا شبهة في كونها مسألة أُصوليّة، بل كونها مسألة أُصوليّة هو المتيقّن من بين المسائل، سواء جعلنا الميزان في كون المسالة أُصوليّة صدق تعريف علم الأُصول بأنّه العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة، أو العلم الباحث عن عوارض الأدلّة، أو اختصاص الانتفاع بالمجتهد أو التدوين في علم الأُصول أو تصريح الأُصوليّين، وهذا بخلاف سائر المسائل الأُصوليّة لإمكان المناقشة في اندراجها تحت علم الأُصول، ولذا قيل بأنّ مباحث الألفاظ من المبادىء اللغويّة لعدم اختصاصها بألفاظ الكتاب والسنّة وما يبحث فيه عن الحجيّة من المبادىء التصديقيّة، لأنّ موضوع علم الأُصول هو الأدلّة بعد الفراغ عن دليليّتها.

ومبحث المقدّمة والضدّ واجتماع الأمر والنهي من المبادىء الأحكاميّة ومباحث الأُصول العمليّة من القواعد الفقهيّة، وقد مرّ الجواب عن كلّ واحد منهما في محلّه، وكيف كان، فلا إشكال في كون هذه المسألة من المسائل الأُصوليّة.

ومنها: لماذا عبّر في الأوّل بلفظ المفرد حيث قال: التعادل وفي الثاني بلفظ الجمع، أعني: التراجيح، كما في بعض النسخ؟ فنقول بأنّ التعادل وإن كان له أقسام عديدة وكان مقتضىٰ تعدّد الأقسام هو التعبير عنه بلفظ الجمع، إلّا أنّ الأقسام المزبورة لم يختلف حكمها، بل لجميعها حكم واحد، فلذا عبّر عنه بلفظ المفرد، وهذا بخلاف الترجيح حيث

تكون أقسامه عديدة وأحكامها مختلفة، فلذا عبّر عنه بلفظ الجمع وإن جاز التعبير عنه بلفظ المفرد أيضاً نظيراً إلىٰ إرادة الجنس منه، ولذا عُبّر عنه بلفظ المفرد في بعض النسخ وفي غير كتاب الرسائل.

ومنها: ما هو المقصود من التعادل والتراجيح في المقام؟ فنقول بأنّ المراد من التعادل هو تساوي الدليلين وكون كلّ منهما معادلاً للآخر، والمراد من التراجيح هو تقديم أحدهما علىٰ الآخر بمزية من المزايا الآتية، وبعبارة أُخرىٰ: إنّ التعادل مأخوذ من عِدل الحمل - بالكسر - وهو نصفه، فكأنّ الدليلين المتكافئين عِدلا حمل، لأجل تعادلهما وتساويهما، والترجيح في الأصل هو إحداث الرجحان، والمزية في أحد الشيئين المتقابلين، وفي باب الأدلّة تقديم أحد الدليلين المتعارضين لأجل مزية فيه.

ومنها: بيان الفرق بين التعارض والتزاحم، فنقول: إنّ التزاحم وإن كان يشترك مع التعارض في عدم إمكان اجتماع الحكمين، إلّا أنّ عدم إمكان الاجتماع في التعارض إنّما يكون في مرحلة الجعل والتشريع بحيث يمتنع تشريع الحكمين ثبوتاً، لأنّه يلزم من تشريعهما اجتماع الضدّين أو النقيضين في نفس الأمر.

وأمّا التزاحم، فعدم إمكان اجتماع الحكمين فيه إنّما يكون في مرحلة الامتثال بعد تشريعهما وإنشائهما علىٰ موضوعهما المقدّر وجوده، وكان بين الحكمين في عالم الجعل والتشريع كمال الملائمة من دون أن يكون بينهما مزاحمة في مقام التشريع والإنشاء، وإنّما وقع بينهما المزاحمة في مقام الفعليّة بعد تحقّق الموضوع خارجاً، لعدم قدرة المكلّف علىٰ الجمع بينهما في الامتثال مع قدرته علىٰ امتثال أحدهما، كما كان هناك غريقان لا يقدر المكلّف إلّا علىٰ انقاذ أحدهما.

فحاصل الفرق أنّ التعارض هو تنافي الحكمين في مقام التشريع والجعل من جهة التضادّ أو التناقض، والتزاحم هو تنافيهما في مقام الفعليّة والامتثال من جهة عجز المكلّف عن امتثالهما، كانقاذ الغريقين، والأوّل يمنع عن جعلهما معاً، والثاني يمنع عن فعليّتهما معاً، والحاكم بالتخيير أو الترجيح في الأوّل هو الشرع وفي الثاني هو العقل.

نعم، يدخل المتعارضان بناءً علىٰ السببيّة بمقتضىٰ الأصل الأوّلي في المتزاحمين

وحيث إنّ موردَهما الدليلان المتعارضان، فلا بدّ من تعريف التعارض وبيانه. وهو لغةً: من العرض بمعنىٰ: الإظهار، وغلب في الاصطلاح علىٰ تنافي الدليلين وتمانعهما باعتبار مدلولهما.

وتقديم أحد المتعارضين يحصل مع حفظ موضوع الآخر، فإنّ أخذ دليل حرمة إكرام الفاسق لا يخرجه عن موضوع العالم، وتقديم أحد المتزاحمين يوجب انتفاء موضوع الآخر إذ يصير غير مقدور، والترجيح في الأوّل بقوّة السند والدلالة ونحوهما، وفي الثاني بتضييق أحدهما أو سبق محلّه كاختيار القيام في الركعة الأُولىٰ لمن عجز عنه في الركعتين وبأهميّة أحدهما ونحو ذلك كما في شرح الاعتمادي، وبينهما فروق أُخر تركناها رعاية للاختصار. هذا تمام الكلام في بيان الأُمور قبل الدخول في بحث التعارض، فيقع الكلام في التعارض.

(فلا بدّ من تعريف التعارض) لغةً واصطلاحاً.

وقد أشار إلىٰ الأوّل بقوله: (وهو لغةً: من العرض بمعنىٰ الإظهار) الوصفي لا بمعناه الاسمي، أعني: العرض في مقابل الطول والعمق، فيكون التعارض بمعنىٰ المظاهرة والمبارزة، ثمّ العرض كما جاه بمعنىٰ الإظهار مثل قوله تعالىٰ: ﴿وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ﴾[1] جاء بمعنىٰ الورود أيضاً، كما في قولهم: عرضت الناقة علىٰ الحوض، وعلىٰ التقديرين مناسبته مع المعنىٰ الاصطلاحي ظاهرة، أمّا علىٰ الأوّل، فلأنّ كلّاً من الدليلين يظهر نفسه في قبال الآخر، وأمّا علىٰ الثاني، فلأنّ كلّاً منهما يرد علىٰ الآخر فيحصل التوارد، كما في التعليقة.

وقد أشار إلىٰ الثاني بقوله: (وغلب في الاصطلاح علىٰ تنافي الدليلين وتمانعهما باعتبار مدلولهما).

أي: نقل بغلبة الاستعمال في الأُصطلاح بالمعنىٰ المذكور، فيكون الظاهر من كلامه هو كون التعارض موضوعاً للمعنىٰ الاصطلاحي بالوضع التعيّني الناشىء من كثرة الاستعمال وغلبته، ثمّ تقييد التنافي باعتبار المدلول من جهة أنّ التنافي لايعقل في صدور الدليلين ولا

---

(١) الكهف: ١٠٠.

ولذا ذكروا: إنّ التعارض تنافي مدلولي الدليلين علىٰ وجه التناقض أو التضادّ.

في جهتهما، إذ ربّما يحصل القطع بصدورهما لا لتقيّة أصلاً، والتنافي في الدلالة يكون من جهة التنافي في المدلول، لا أنّه لا يعقل التنافي في دلالتهما كما في شرح الاعتمادي.

والشاهد علىٰ تصوّر تنافيهما بحسب الدلالة هو عدول صاحب الكفاية عن تعريف المصنف ﷺ -وهو المشهور- إلىٰ تعريفه بتنافيهما في مرحلة الدلالة ومقام الإثبات من حيث عرض كلّ من الدليلين نفسه لدليل الاعتبار في مقام الحجيّة فيكون اتّصاف الدليلين بالتنافي المزبور من باب وصف الشيء بحال نفسه لا بحال متعلّقه، لأنّ التنافي -حينئذ- قائم بنفس الدليلين بلا رعاية عناية أصلاً، وهذا بخلاف تعريف المشهور حيث يكون توصيف الدليلين بالتنافي من باب وصف الشيء بحال متعلّقه، حيث إنّ التنافي المزبور قائم حقيقة بنفس المدلولين بلا مساس بالدليل بما هو دليل، إلّا بنحو من العناية باعتبار أنّ الحاكي عن المتنافيين كأنّه عين المحكي، فيحصل التنافي بين الحاكيين أيضاً.

ثم التنافي بين الدليلين باعتبار مدلولهما يمكن أن يكون علىٰ وجه التناقض ويمكن أن يكون علىٰ وجه التضادّ، كما أشار إليه بقوله:

(ولذا ذكروا: إن التعارض تنافي مدلولي الدليلين علىٰ وجه التناقض).

كما إذا دلّ أحد الدليلين علىٰ وجوب شيء والآخر علىٰ عدم وجوبه، نحو: يجب إكرام العالم و: لا يجب إكرام العالم.

(أو التضادّ).

كما إذا دلّ أحدهما علىٰ وجوب شيء والآخر علىٰ حرمته، نحو: أكرم العالم، و: لا تكرم العالم، بناءً علىٰ الأمر حقيقة في الوجوب والنهي في الحرمة، ويرجع التضادّ إلىٰ التناقض نظراً إلىٰ الدلالة الالتزامية، إذ الدليل علىٰ الوجوب ينفي الحرمة بالالتزام وبالعكس، لأنّ الوجوب يستلزم عدم الحرمة والحرمة تستلزم عدم الوجوب، فمفاد المتضادّين هو الوجوب وعدمه والحرمة وعدمها، غاية الأمر يدلّ الدليل الدالّ علىٰ الوجوب عليه بالمطابقة ودليل الحرمة علىٰ عدم الوجوب بالالتزام، وكذا في جانب دليل الحرمة حيث يدلّ عليها بالمطابقة ودليل الوجوب يدلّ علىٰ عدمهما بالالتزام، فحينئذ يصحّ أن يقال بأنّ التعارض هو تنافي مدلولي الدليلين بالتناقض، غاية الأمر أنّ التناقض

وكيف كان، فلا يتحقّقُ إلّا بعد اتّحاد الموضوع، وإلّا لم يمتنع اجتماعُهما.

بينهما قد يكون باعتبار المدلول المطابقي فيهما، وقد يكون باعتبار المدلول المطابقي في أحدهما والالتزامي في الآخر.

فلا يتحقّق إلّا بعد تحقّق الوحدات الثمانية المعتبرة في التناقض، فراجع حاشية ملّا عبدالله في المنطق، وفي التنافي علىٰ نحو التضادّ يعتبر اتّحاد الموضوع والزمان قطعاً، ولذا قال:

(فلا يتحقّق إلّا بعد اتّحاد الموضوع، وإلّا لم يمتنع اجتماعُهما).

بحسب العمل بهما نحو: صلّ ولا تغتب، وليس المراد من الاجتماع اجتماعهما في مورد، إذ لا يعقل ذلك مع تعدّد الموضوع، ثمّ التنافي بين الدليلين باعتبار مدلولهما؛ إمّا ذاتي كالأمثلة المتقدّمة، أو عرضي ناشيء عن أمر خارج، كالعلم الإجمالي بكذب أحدهما، كما إذا دلّ دليل علىٰ وجوب صلاة الجمعة يوم الجمعة تعييناً، والآخر علىٰ وجوب صلاة الظهر فيه كذلك، فإنّه لا تنافي بينهما بحسب المفهوم لإمكان وجوب كلتا الصلاتين في يوم الجمعة، إلّا أنّا نعلم بالضرورة من الدين عدم وجوب كلتيهما في يوم واحد، ثمّ لافرق فيالتنافي بين الدليلين باعتبار مدلولهما، بينما إذاكان المدلولان مطابقين أو التزاميين أو تضمّنيّين أو مختلفين، فلا يرد علىٰ التعريف المذكور بأنّه غير منعكس لخروج غير القسم الأوّل منه، ثمّ جعل عنوان المسألة تعارض الدليلين دون الأدلّة إنّما هو بالنظر إلىٰ الغالب وليس من جهة اختصاص التعارض بالدليلين، وذلك فإنّ التعارض قد يقع بين الثلاثة والأزيد.

قال غلام رضا: إنّ التعارض لابدّ أن يقع بين الأدلّة المعتبرة دون غيرها، حيث قال ما هذا لفظه: «ثم اعلم أنّ محطّ نظرهم في باب التعارض إنّما هو الأدلّة المعتبرة دون غيرها، فلابدّ من حمل «اللام» في الدليل المأخوذ في التعريف علىٰ العهد، بأن كان المراد بالدليل ما هو المعهود بينهم ممّا فرّعوا علىٰ اعتباره، والقرينة علىٰ الحمل المزبور أنّ التعارض عبارة عن التمانع وهو لايحصل إلّا بمنع أحد الدليلين الآخر وهوفرع اعتباره، وإلّا فكيف تحصل له قوّة المنع، وبهذا يندفع ما أُورد علىٰ المحقّق القمّي حيث قال: لا يقع التعارض بين قطعي وظنّي، من أنّ الظنّ كما لا يجامع القطع بالخلاف، كذلك لايجامع

ومنه يعلمُ أنّه لا تعارضَ بين الأُصول وما يحصّله المجتهد من الأدلّة الاجتهاديّة، لأنّ موضوعَ الحكم في الأُصول الشيء بوصف أنّه مجهول الحكم.

الظنّ بالخلاف.

وجه *الاندفاع* أنّ نظر هذا المحقّق في إخراج التعارض بين القطعي والظنّي عن تحت التعارض إنّما هو إلىٰ ما ذكرنا من أنّ المعتبر في التعارض إنّما هو اعتبار كلّ من الدليلين حتىٰ يقاوم أحدهما الآخر، والظنّي لايقاوم القطعي، لا إلىٰ أنّ حصول وَصْفَي القطع والظنّ بالنسبة إلىٰ المتعارضين غير معقول حتىٰ ينتقض بأنّ الظنّين أيضاً كذلك». انتهىٰ.

والمتحصّل من الجميع: إنّه يعتبر اتّحاد الموضوع في التعارض سواء كان التنافي بين مدلولي الدليلين علىٰ نحو التناقض أو التضاد، ومن اعتبار اتّحاد الموضوع يعلم أنّه لا يتحقّق التعارض بين الأُصول العمليّة والأدلّة الاجتهاديّة لانتفاء اتّحاد الموضوع فيهما، وقد أشار إليه بقوله: (ومنه يعلم أنّه لا تعارض بين الأُصول) كأصالة حلّية العصير علىٰ تقدير الشكّ.

(وما يحصّله المجتهد من الأدلّة) لأنّ الأدلّة إمّا واردة علىٰ الأُصول أو حاكمة عليها، ولا تنافي بين الدليل الوارد والمورود والحاكم والمحكوم، وذلك يحتاج إلىٰ مقدّمة مشتملة علىٰ أُمور:

منها: هو الفرق بين الحكم الظاهري في مورد الأُصول وبين الحكم الواقعي في مورد الأدلّة.

وملخّص الفرق: إنّ موضوع الحكم الظاهري هو الشيء بعنوان أنّه مجهول الحكم، كشرب العصير المشكوك حكمه الواقعي، والموضوع للحكم الواقعي في مورد الأدلّة هو الشيء بعنوانه الخاصّ، كشرب العصير مثلاً من دون أن يكون مقيّداً بالعلم أو الجهل، فيمكن أن يكون العصير عند الشارع محكوماً لكلا الحكمين، ولا يلزم اجتماع الضدّين لتعدّد الموضوع، لأنّ العصير بما هو مشكوك حلال وبما هو عصير حرام، والأوّل للجاهل والثاني للعالم.

ومنها: إنّ الأُصول علىٰ ستة أقسام:

ثلاثة منها شرعيّة وثلاثة منها عقليّة، وموضوع الثلاثة الأُولىٰ ـ أعني: البراءة الشرعيّة

والدليلُ المفروضُ إن كان بنفسه يفيدُ العلمَ صار المحصّلُ له عالماً بحكم العصير فلا يقتضي الأصل حلّيته، لأنّه إنّما اقتضىٰ حلّية مجهول الحكم، فالحكمُ بالحرمة ليس طرحاً للأصل، بل هو بنفسه غير جارٍ وغير مقتضٍ، لأنّ موضوعه مجهولُ الحكم إن كان بنفسه لا

والاحتياط الشرعي والاستصحاب ـ هو الشكّ وعدم العلم بالحكم الواقعي.

وموضوع الثلاثة الأخيرة ـ أعني: البراءة العقليّة والاحتياط العقلي والتخيير العقلي ـ يختلف بعضها عن البعض، فموضوع الأوّل هو عدم البيان، وموضوع الثاني هو احتمال العقاب، وموضوع الثالث هو عدم المرجّح.

ومنها: إنّ الدليل المخالف للأُصول إمّا علمي أو ظنّي معتبر. فالصور هي اثنا عشرة.

إذا عرفت هذه المقدّمة، فنقول: إنّ الدليل المخالف إن كان مفيداً للعلم كان وارداً علىٰ جميع أقسام الأُصول، وإن كان مفيداً للظنّ كان وارداً علىٰ الأُصول العقليّة وحاكماً علىٰ الأُصول الشرعيّة، وذلك فإنّ الدليل الوارد ما يرتفع به موضوع الدليل المورود وبالعلم يرتفع موضوع الأُصول الشرعيّة، أعني: الشكّ، وموضوع الأُصول العقليّة، أعني: عدم البيان واحتمال العقاب وعدم الترجيح، ولكن بالظنّ لا يرتفع موضوع الأُصول الشرعيّة، لأنّ المراد بالشكّ ليس بمعنىٰ تساوي الطرفين، بل بمعنىٰ عدم العلم ويرتفع موضوع الأُصول العقليّة، لأنّ الدليل الظنّي بيان ومؤمّن عن العقاب وترجيح لأُحد الدليلين، فلا يكون وارداً علىٰ الأُصول الشرعيّة، بل يكون حاكماً عليها، بمعنىٰ أنّه يخرج مورد الدليل عن مجرىٰ الأُصل، كما سيأتي في كلام المصنف ﷺ.

وبعد خروج مورد الدليل عن مجرىٰ الأُصل لا يبقىٰ التنافي بينهما، كي يتحقّق التعارض. فنرجع إلىٰ شرح العبارة طبقاً لما في شرح الاعتمادي.

(**والدليل المفروض إن كان بنفسه**) أي: لا بواسطة دليل اعتباره (**يفيد العلم**) كالمتواتر والمحفوف بالقرينة والإجماع المحصّل (**صار المحصّل له عالماً بحكم العصير فلا يقتضي الأصل حلّيته**) لخروجه عن موضوع الأصل (**فالحكم بالحرمة ليس طرحاً للأصل، بل هو بنفسه غير جارٍ وغير مقتضٍ**).

وبعبارة أُخرىٰ: العمل بالدليل العلمي وعدم العمل بالأصل ليس من باب التعارض ثمّ ترجيح الدليل علىٰ الأصل، بل من باب ورود الدليل علىٰ الأصل، (**لأنّ موضوعه**) أي:

يفيد العلم، بل هو محتمل الخلاف، لكن ثبت اعتباره بدليل علمي، فإن كان الأصلُ ممّا كان مؤدّاه بحكم العقل، كأصالة البراءة العقليّة والاحتياط والتخيير العقليين، فالدليلُ ـ أيضاً ـ واردٌ عليه ورافع لموضوعه، لأنّ موضوعَ الأوّل عدمُ البيان، وموضوعَ الثاني احتمالُ العقاب، وموردَ الثالث عدمُ الترجيح لأحد طرفي التخيير، وكلّ ذلك مرتفعٌ بالدليل العلمي المذكور.

وإن كان مؤدّاه من المجعولات الشرعيّة، كالاستصحاب ونحوه، كان ذلك الدليلُ حاكماً على الأصل، بمعنىٰ أنّه يحكم عليه بخروج مورده عن مجرىٰ الأصل، فالدليل العلمي المذكور وإن لم يرفع موضوعه، أعني: الشكّ، إلّا إنّه يرفع حكم الشكّ، أعني: الاستصحاب.

الأصل (مجهول الحكم) وقد صار العصير معلوم الحكم فارتفع الموضوع.

و (إن كان بنفسه) أي: إن كان الدليل بنفسه (لا يفيد العلم، بل هو محتمل الخلاف، لكن ثبت اعتباره بدليل علمي) كالخبر الواحد فإنّه يحتمل مخالفته للواقع، لكن ثبتت حجيّته بالأدلّة الأربعة (فإن كان الأصل) المقابل لهذا الدليل (ممّا كان مؤدّاه بحكم العقل، كأصالة البراءة العقليّة) وهي حكم العقل في مورد الشكّ بقبح العقاب بلا بيان (والاحتياط والتخيير العقليين) أي: حكم العقل في مورد العلم بدفع العقاب المحتمل، وفي مورد الدوران بين المحذورين بالتخيير بينهما (فالدليل ـ أيضاً ـ وارد عليه ورافع لموضوعه، لأنّ موضوع الأوّل عدم البيان، وموضوع الثاني احتمال العقاب، ومورد الثالث عدم الترجيح لأحد طرفي التخيير، وكلّ ذلك مرتفع بالدليل العلمي المذكور).

(وإن كان مؤدّاه من المجعولات الشرعيّة، كالاستصحاب ونحوه) كالبراءة الشرعية والاحتياط الشرعي (كان ذلك الدليل حاكماً علىٰ الأصل) بمعنىٰ أنّ الدليل يوجب خروج مورده عن مجرىٰ الأصل.

(فالدليل العلمي المذكور) أعني: الدليل الظنّي المعتبر (وإن لم يرفع موضوعه، أعني: الشكّ) ضرورة أنّه مع قيام الخبر علىٰ حرمة التتن أو وجوب الظهر أو طهارة الماء الزائل تغيّره يبقىٰ ـ أيضاً ـ احتمال حلّ التتن أو وجوب الجمعة أو نجاسة الماء.

إذ الظنّ هو الرجحان غير المانع عن النقيض (إلّا أنّه يرفع حكم الشكّ، أعني: الاستصحاب) والبراءة والاحتياط، كما يأتي توضيح ذلك.

(وضابط الحكومة).

وضابط الحكومة: أن يكون أحدُ الدليلين بمدلوله اللفظي متعرّضاً لحال الدليل الآخَر، ورافعاً للحكم الثابت بالدليل الآخر عن بعض أفراد موضوعه، فيكون مبيّناً لمقدار مدلوله، مسوقاً لبيان حاله عليه، نظير الدليل الدالّ علىٰ أنّه لا حكم للشكّ في النافلة أو مع كثرة الشكّ أومع حفظ الإمام أوالمأموم أو بعد الفراغ من العمل، فإنّه حاكم علىٰ الأدلّة المتكفّلة لأحكام هذه الشكوك، فلو فرض أنّه لم يرد من الشارع حكم الشكوك لا عموماً ولا خصوصاً، لم يكن موردٌ للأدلّة النافية لحكم الشكّ في هذه الصور.

وتوضيح ما ذكره يتوقّف علىٰ بيان معنىٰ الحكومة والورود والتخصيص والفرق بينها، فنقول: إنّ ضابط الحكومة أن يكون أحد الدليلين ناظراً إلىٰ مفاد الآخر وشارحاً لمدلوله، من دون فرق من كون الدليل الحاكم شارحاً ومبيّناً لكميّة مدلول الدليل المحكوم بمدلوله اللفظي أو بغيره، ولعلّ هذا هو مراد المصنف ﷺ.

فقوله: (وضابط الحكومة ... إلىٰ آخره) ـ الظاهر في كون الحكومة هي أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي شارحاً ومبيّناً لمفاد الآخر ـ يكون من باب المثال لا من باب الانحصار، فقوام الحكومة إنّما هو أن يكون أحد الدليلين ناظراً إلىٰ مفاد غيره ومبيّناً لكميّة مدلوله ولو واقعاً، ولا يعتبر فيها كون الحاكم بمدلوله اللفظي شارحاً لمفاد الغير.

وكيف كان، فصور الحكومة نظراً إلىٰ تصرّف الدليل الحاكم في عقد وضع الدليل المحكوم وعقد حمله إدخالاً أو إخراجاً أربعة:

مثال التصرّف في عقد وضعه إدخالاً وسعة، كقوله: زيد عالم، عقيب قوله: أكرم العلماء.

وإخراجاً وضيقاً، كقوله: النحويّون ليسوا من العلماء، بعد: أكرم العلماء.

ومثال التصرّف في عقد حمله إدخالاً، كقوله: تأديب اليتيم إكرام، عقيب قوله: اليتيم واجب الإكرام.

وإخراجاً كقوله: إطعامه منّة عليه ليس بإكرام، عقيب قوله: اليتيم واجب الإكرام.

ثمّ الحكومة بالمعنىٰ المتقدّم باعتبار كون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي شارحاً للمراد من الدليل الآخر، أو كون أحدهما رافعاً لموضوع الحكم في الدليل الآخر علىٰ قسمين علىٰ ما في تقرير سيّدنا الأُستاذ دام ظلّه:

القسم الأوّل: ما يكون لسان الدليل الحاكم لسان الشرح والتفسير، بحيث لو لم يكن الدليل المحكوم موجوداً لكان الدليل الحاكم لغواً، كقوله‌عليه السلام: (لا ربا بين الوالد والولد)[1] فإنّه شارح للدليل الدالّ علىٰ حرمة الربا، إذ لو لم يرد دليل علىٰ حرمة الربا لكان الحكم بعدم الربا بين الوالد والولد لغواً، وكذا قوله: (لا شكّ لكثير الشكّ) بالنسبة إلىٰ ما دلّ علىٰ وجوب البناء علىٰ الأكثر ثمّ الإتيان بصلاة الاحتياط، إذ لو لم يرد دليل علىٰ وجوب البناء علىٰ الأكثر في باب الشكّ لكان قوله: (لا شكّ لكثير الشكّ) لغواً، ثمّ الدليل الحاكم في المثالين يكون ناظراً إلىٰ عقد الوضع، غاية الأمر ينفي الحكم بلسان نفي الموضوع فيكون الدليل ممّا يتصرّف في عقد وضع الدليل المحكوم إخراجاً وضيقاً، كما عرفت.

نعم، قد يكون ناظراً إلىٰ عقد الحمل كما في قوله‌عليه السلام: (لا ضرر ولا ضرار ... إلىٰ آخره)[2] وقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[3] وغيرهما من أدلّة نفي الأحكام الضروريّة والحرجيّة فإنّها حاكمة علىٰ الأدلّة المثبتة للتكاليف بعمومها حتىٰ في موارد الضرر والحرج.

القسم الثاني من الحكومة: أن يكون أحد الدليلين رافعاً لموضوع الحكم في الدليل الآخر وإن لم يكن بمدلوله اللفظي شارحاً له كما في القسم الأوّل. وهذا كحكومة الأمارات علىٰ الأصول الشرعيّة من البراءة والاستصحاب وقاعدة الفراغ وغيرها من الأصول الجارية في الشبهات الحكميّة أو الموضوعيّة، فإنّ أدلّة الأمارات لا تكون ناظرة إلىٰ أدلّة الأصول وشارحة لها، بحيث لو لم تكن الأصول مجعولة لكان جعل الأمارات لغواً، فإنّ الخبر مثلاً حجّة سواء كان الاستصحاب حجّة أم لا، ولا يلزم كون حجّيّة الخبر لغواً علىٰ تقدير عدم حجّيّة الاستصحاب، إلّا أنّ الأمارات موجبة لارتفاع الأصول بالتعبّد الشرعي ولا تنافي بينهما ليدخل في التعارض.

---

(١) الكافي ٥: ١/١٤٧. الفقيه ٣: ٧٩١/١٧٦. التهذيب ٧: ٧٦/١٨. الوسائل ١٨: ١٣٥، أبواب الربا، ب ٧، ح ١.

(٢) الفقيه ٤: ٧٧٧/٢٤٣. الوسائل ٢٦: ١٤، أبواب موانع الإرث، ب ١، ح ١٠.

(٣) الحج: ٧٨.

والوجه في ذلك أنّ كلّ دليل متكفّل لبيان حكم لا يكون متكفّلاً لتحقّق موضوعه، بل مفاده ثبوت الحكم علىٰ تقدير وجود الموضوع، وأمّا كون الموضوع محقّقاً أو غير محقّق فهو خارج عن مدلول هذا الدليل.

ومن المعلوم أنّ الموضوع المأخوذ في أدلّة الأُصول هو الشكّ، وأمّا كون المكلّف شاكّاً أو غير شاكٍّ، فهو خارج عن مفادها. والأمارات ترفع الشكّ بالتعبّد الشرعي وتجعل المكلّف عالماً تعبّدياً، وإن كان شاكّاً وجدانيّاً فلا يبقىٰ موضوع للأُصول كي تنافي الأمارات، إذ مفاد البراءة الشرعيّة هو البناء العملي علىٰ عدم التكليف علىٰ تقدير الشك فيه، فإذا دلّ خبر معتبر علىٰ ثبوت التكليف لم يبق شكّ فيه بالتعبّد الشرعي باعتبار حجيّة الخبر، فهو عالم بالتكليف بحكم الشارع.

وكذا الكلام في الأُصول الجارية في الشبهات الموضوعيّة، كقاعدة الفراغ مثلاً فإنّ موضوعها الشكّ في صحّة العمل وفساده بعد الفراغ عنه، ومع قيام البيّنة علىٰ الفساد يكون المكلّف عالماً بالفساد بحكم الشارع، فلايمكن الرجوع إلىٰ قاعدة الفراغ، لارتفاع الموضوع بالتعبّد الشرعي، ولا منافاة بينهما وبين البيّنة أصلاً، إذ مفاد القاعدة هو البناء العملي علىٰ الصحّة علىٰ تقدير الشكّ في الصحّة والفساد، ومفاد البيّنة ثبوت الفساد. انتهىٰ ما في تقرير سيّدنا الأُستاذ مع تلخيصٍ منّا. هذا تمام الكلام في الحكومة.

وأمّا الورود: فهو عبارة عن رافعيّة أحد الدليلين لموضوع الآخر رفعاً حقيقيّاً واقعيّاً ولكن بواسطة التعبّد والجعل الشرعي، كالأمارات الشرعيّة بالنسبة إلىٰ الأُصول العقليّة، حيث يكون موضوع حكم العقل بقبح العقاب هو عدم البيان وهو يرتفع حقيقة بخبر معتبر دالّ علىٰ ثبوت التكليف، لأنّ المراد من البيان الذي أُخذ عدمه موضوعاً لحكم العقل أعمّ من البيان الذاتي، أي: العلم، ومن البيان الجعلي كالأدلّة الشرعيّة.

وكذا موضوع الاحتياط العقلي ـ وهو احتمال العقاب ـ يرتفع بخبر الثقة علىٰ نفي التكليف، إذ خبر الثقة بعد حجيّته شرعاً مؤمّن عن العقاب فلا يحتمل العقاب معه، وكذا موضوع التخيير العقلي وهو عدم المرجّح يرتفع بخبرالثقة لأنّه مرجّح.

وأمّا التخصيص: فهو عبارة عن الخروج حكماً مع وحدة الموضوع حقيقة من دون

والفرقُ بينه وبين التخصيص: إنّ كونَ التخصيص بياناً للعامّ بحكم العقل الحاكم بعدم جواز إرادة العموم مع القرينة الصارفة، وهٰذا بيانٌ بلفظه للمراد ومفسّر للمراد من العامّ، فهو تخصيص في المعنىٰ بعبارة التفسير.

التصرّف في الموضوع في جانب العامّ أصلاً.

وممّا ذكرنا ظهر الفرق بين الحكومة والورود والتخصيص.

أمّا الفرق بين الحكومة والورود، فهو أنّ الحكومة في بعض الموارد وإن كانت بارتفاع موضوع الحكم في الدليل المحكوم بالدليل الحاكم، إلّا أنّ ارتفاع موضوع الحكم في دليل المحكوم بالدليل الحاكم يكون تعبّدياً وفي عالم التشريع كما عرفت، وأمّا الانتفاء وارتفاع موضوع الحكم في الدليل المورود بعد التعبّد بالدليل الوارد تكويني وواقعي علىٰ ما عرفت.

ثمّ الفرق بين كلّ واحد منهما وبين التخصيص أظهر من الشمس، إذ الخروج في مورد التخصيص حكمي فقط.

وبعبارة أُخرىٰ: إنّ الحاكم بيان ومفسّر لما هو المراد من المحكوم، فيكون تخصيصاً في الحقيقة فيما إذا كان الدليل المحكوم عامّاً، كما أنّ الخاصّ ـ أيضاً ـ بيان لما هو المراد من العامّ، إلّا أنّ كون الخاصّ بياناً لما هو المراد من العامّ يكون بحكم العقل الحاكم بعدم إرادة العموم مع ورود الخاصّ، وكون الدليل الحاكم بياناً لما هو المراد من الدليل المحكوم يكون بلفظ الدليل الحاكم لابحكم العقل، كما أشار إليه بقوله:

(والفرقُ بينه وبين التخصيص: إنّ كونَ التخصيص بياناً للعامّ بحكم العقل الحاكم بعدم جواز إرادة العموم مع [العمل بالخاصّ]) لأنّ الخاصّ قرينة صارفة عقلاً عن إرادة ظاهر العامّ، لأنّ إرادة إكرام كلّ عالم بمقتضىٰ قوله: أكرم العلماء، لا تجتمع مع إرادة عدم إكرام النحاة بمقتضىٰ قوله: لا تكرم النحاة.

(وهذا بيانٌ بلفظه للمراد ومفسّر للمراد من العامّ).

لأنّ المقصود من قوله: (لا شكّ لكثير الشكّ) هو أنّ الحكم الثابت للشكّ ـ كالبناء علىٰ الأكثر ـ ليس ثابتاً لشكّ كثير الشكّ، بل ثابت لغير هذا الشكّ، فيخرج شكّ كثير الشكّ عن ذلك الحكم، فيكون الدليل الحاكم مخصّصاً للدليل المحكوم، كما أشار إليه بقوله:

ثمّ الخاصُّ إن كان قطعيّاً تعيّن طرحُ عموم العامّ، وإن كان ظنّياً دار الأمرُ بين طرحه وطرح العموم.

(فهو تخصيص في المعنىٰ بعبارة التفسير).

وتوضيح المطلب علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي: إنّ للحكومة والتخصيص جهة اشتراك وجهة افتراق، فيشتركان في أنّ كلّاً منهما يفيد خروج بعض الأفراد عن حكم العامّ، فكما أن قوله: لا تكرم النحاة، يفيد خروجهم عن عموم العلماء في قوله: أكرم العلماء، كذلك قوله: (لا شكّ لكثير الشكّ) يفيد خروج هذا الشكّ عن عموم قوله ﷺ: (إذا شككت بين الثلاث والأربع فابنِ علىٰ الأكثر)[1] أعني: الأربع. وإلىٰ هذه الجهة المشتركة أشار بقوله المتقدّم، أي: (فهو تخصيص ... إلىٰ آخره).

ويفترقان في أنّ التخصيص يحصل بحكم العقل فيما إذا كان الدليلان متنافيين من دون أن يكون أحدهما ناظراً لفظاً إلىٰ حال الآخر، كحكم العقل بأنّ عدم وجوب إكرام النحاة قرينة علىٰ عدم إرادة ظاهر أكرم العلماء، لعدم إمكان الجمع بينهما، والحكومة تحصل من دلالة نفس اللفظ بأن يكون لسان أحد الدليلين ناظراً إلىٰ حال الآخر ومفسّراً له. فإنّ قوله: (لا شكّ مع الكثرة) ناظر إلىٰ قوله ﷺ: (إذا شككت ... إلىٰ آخره)، ويفسّره بأنّ المراد منه غير هذا الشكّ، وإلىٰ هذه الجهة الفارقة أشار بقوله: (بعبارة التفسير).

ثمّ أشار إلىٰ الفرق بين الحكومة والتخصيص من جهة أُخرىٰ بقوله:

(ثمّ الخاصُّ إن كان قطعيّاً تعيّن طرحُ عموم العامّ).

أي: التخصيص إنّما يحصل بالنصوصيّة دون الظهور، بخلاف الحكومة حيث تحصل بالظهور أيضاً، كما يأتي في كلام المصنف ﵀.

وحاصل الكلام في هذا الفرق: إنّ الخاصّ إن كان قطعي الدلالة يحكم العقل بكونه قرينة صارفة لظاهر العامّ، كما في قوله: ولا يجب إكرام النحاة بعد قوله: أكرم العلماء.

وإن كان الخاصّ ظنّي الدلالة كقولة فرضاً: ينبغي إكرام النحاة، بعد قوله: اكرم العلماء، فلا يحكم العقل بكونه قرينة صارفة عن ظهور العامّ في العموم، بل يصلح كلّ منهما لرفع

---

(١) الوسائل ٨: ٢١٦، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ١٠.

ويصلح كلٌّ منهما لرفع اليد بمضمونه علىٰ تقدير مطابقته للواقع عن الآخر، فلابدّ من الترجيح.

اليد عن الآخر، كما أشار إليه بقوله:

(ويصلح كلٌّ منهما لرفع اليد بمضمونه علىٰ تقدير مطابقته للواقع عن الآخر ... إلىٰ آخره).

توضيح ذلك: إنّ قوله: ينبغي إكرام النحاة، ظاهر في الندب، فيكون صالحاً للقرينيّة علىٰ عدم إرادة العموم عن العامّ ومحتمل للوجوب، فيكون موافقاً للعامّ، وكذلك قوله: أكرم العلماء، ظاهر في العموم ومحتمل للتخصيص.

وبعبارة أُخرىٰ: كما تحتمل مطابقة ظاهر «ينبغي» للواقع، وكونه قرينة علىٰ رفع اليد عن ظاهر العامّ في العموم، كذلك تحتمل مطابقة ظاهر العامّ للواقع، وكونه قرينة علىٰ تأويل «ينبغي» بحمله علىٰ الوجوب فلا يحكم العقل ـ حينئذٍ ـ بكون الخاصّ قرينة صارفة عن ظهور العامّ في العموم، بل تقديم كلٍّ منهما علىٰ الآخر يحتاج إلىٰ الترجيح، كما أشار إليه بقوله:

(فلابدّ من الترجيح) أي: يحتاج تقديم أحد الظاهرين علىٰ الآخر إلىٰ الترجيح بقرينة داخليّة كالأظهريّة، أو خارجيّة كالمقام وغيره؛ فيمكن الأخذ بظهور العامّ لأظهريّته، كما في: أكرم العلماء كلّهم أجمعين، وينبغي إكرام النحاة، أو لقرينة المقام مثلاً، كما إذا قال: أكرم العلماء، ثمّ قال: إجلالاً لمقام النحويّين ينبغي إكرام النحاة، ويمكن الأخذ بظهور الخاصّ لأظهريّته، كما قال: أكرم العلماء، ثمّ قال: ولا بأس بإكرام النحاة، أو لقرينة المقام بأن يقول بعد: أكرم العلماء: لا بأس بإكرام النحاة، في مقام عدم الاعتناء بشأنهم. هذا مع ترجيح أحدهما علىٰ الآخر.

وأمّا مع التساوي، فيدخل في تعارض الظاهرين اللذين لا يمكن جمعهما عرفاً، فلا بدّ في مادة الاجتماع من الرجوع إلىٰ الأخبار العلاجيّة علىٰ ما يأتي تفصيل ذلك عند التكلّم في قاعدة الجمع، وظاهر النائيني‏‏ هو تقدّم الخاصّ علىٰ العامّ مطلقاً لقرينيّته عرفاً، ولذا يقدّم الخاصّ المتّصل بالعامّ مع أضعفيّة ظهوره، كما يقدّم ظهور «يرمي» علىٰ ظهور الأسد مع أنّ ظهور الأوّل إطلاقي وظهور الثاني وضعي.

بخلاف الحاكم، فإنّه يكتفىٰ به في صرف المحكوم عن ظاهره، فلا يكتفىٰ بالمحكوم وصرف الحاكم عن ظاهره، بل يحتاج إلىٰ قرينة أُخرىٰ، كما يتّضح ذلك بملاحظة الأمثلة المذكورة.

وفيه: إنّ تقديم ظهور مثل «يرمي» علىٰ ظهور الأسد أو ظهور الخاصّ المتّصل علىٰ العامّ ليس من أجل أنّ ما هو قرينة عرفاً يقدّم ظاهره وإن كان أضعف، بل لعدم انعقاد ظهور للكلام قبل الإتمام.

وقيل بأن الخاصّ لا أقلّ من أظهريّته أبداً فيقدّم علىٰ العامّ غير الآبي عن التخصيص. هذا تمام الكلام في العامّ والخاصّ علىٰ ما في شرح الاعتمادي.

وأمّا الحاكم والمحكوم، فقد أشار إليه بقوله: (**بخلاف الحاكم**) حيث تقديمه علىٰ الدليل المحكوم لا يتوقّف علىٰ كونه نصّاً أو أظهراً، بل (**يكتفىٰ به في صرف المحكوم عن ظاهره، فلا يكتفىٰ بالمحكوم وصرف الحاكم عن ظاهره، بل يحتاج إلىٰ قرينة أُخرىٰ، كما يتّضح ذلك بملاحظة الأمثلة المذكورة**).

وحاصل الكلام في المقام علىٰ ما في شرح الاعتمادي: إنّ الحكومة تحصل بالنصوصيّة وبالظهور، بمعنىٰ أنّه لا فرق بين أن يكون الدليل الحاكم نصّاً كقوله: (لا حكم لشكّ الإمام مع حفظ المأموم) وبين أن يكون ظاهراً كقوله: (إذا شكّ الإمام فليمضِ). لاحتمال إرادة المضي مع البناء علىٰ الأكثر.

وبالجملة، إنّه لا فرق بينهما في كون كلّ منهما حاكماً علىٰ عموم قوله: (إذا شككت فابنِ علىٰ الأكثر ... إلىٰ آخره)، مع أنّ الأوّل نصّ في عدم العبرة بشكّ الإمام، والثاني ظاهر فيه لاحتمال إرادة المضي بانياً علىٰ الأكثر وإتيان الاحتياط. ولا يكون عموم (إذا شككت ... إلىٰ آخره)، قرينة علىٰ إرادة المضي بانياً علىٰ الأكثر وإتيان الاحتياط، إلّا أن يقوم الإجماع مثلاً علىٰ عدم الفرق بين شكّ الإمام وغيره، والوجه في ذلك أنّ التخصيص يحصل بحكم العقل بكون الخاصّ قرينة صارفة عن ظهور العامّ في العموم، فلابدّ من قوّة الدلالة، وإلّا فيمكن العكس كما مرّ، وأمّا الحكومة فهي مقتضىٰ نفس لسان الدليل فيكفي ظهوره لذلك.

ثمّ الفرق بين الحكومة والتخصيص لاينحصر علىٰ ما ذكر بل بينهما فرق من جهات أُخر:

فالثمرةُ بين التخصيص والحكومة تظهرُ في الظاهرين حيث لا يقدّم المحكوم ولو كان الحاكمُ أضعفَ منه، لأنّ صرفه عن ظاهره لا يحسن بلا قرينة أُخرىٰ هي مدفوعة بالأصل.

وأمّا الحكمُ بالتخصيص فيتوقّف علىٰ ترجيح ظهور الخاصّ، وإلّا أمكن رفع اليد عن ظهوره وإخراجه عن الخصوص بقرينة صاحبه.

فلنرجع إلىٰ ما نحن بصدده من ترجيح حكومة الأدلّة الظنّيّة من الأُصول، فنقول: قد جعل الشارعُ للشيء المحتمل للحلّ والحرمة حكماً شرعيّاً، أعني: الحلّ، ثمّ حكم بأنّ الأمارة الفلانيّة ـ كخبر العادل الدالّ علىٰ حرمة العصير ـ حجّة، بمعنىٰ أنّه لا يُعبأ باحتمال مخالفة مؤدّاه للواقع، فاحتمال حلّيّة العصير المخالف للأمارة بمنزلة العدم لا يترتّب عليه حكم

منها: لزوم لغويّة الحاكم لولا المحكوم بخلاف الخاصّ، وذلك لصحّة النهي عن إكرام النحاة بقوله: لا تكرم النحاة، من دون ورود أمر بإكرام العلماء.

ومنها: إنّ الحاكم تارةً يوجب توسعة دائرة المحكوم، وأُخرىٰ يوجب تضييقها، بخلاف الخاصّ فإنّه لتضييق دائرة العموم دائماً.

ومنها: إنّ الحاكم والمحكوم يجب أن يكونا لفظيين، بخلاف المخصّص حيث يصحّ أن يكون لبيّاً.

(فالثمرةُ بين التخصيص والحكومة تظهرُ في الظاهرين).

فيقدّم الحاكم علىٰ المحكوم وإن كان أضعف من المحكوم من حيث الظنّ الظهوري، (لأنّ صرفه) أي: الحاكم (عن ظاهره لا يحسن بلا قرينة أُخرىٰ) كفرض قيام الإجماع علىٰ عدم الفرق بين شكّ الإمام وغيره في المثال المتقدّم. وإذا شكّ في وجود القرينة فهي (مدفوعة بالأصل. وأمّا الحكمُ بالتخصيص فيتوقّف علىٰ ترجيح ظهور الخاصّ) بمرجّح داخلي أو خارجي، كما عرفت.

(وإلّا أمكن رفع اليد عن ظهوره وإخراجه عن الخصوص بقرينة صاحبه) أي: ظهور العامّ، وكيف كان (فلنرجع إلىٰ ما نحن بصدده من ترجيح حكومة الأدلة الظنّيّة من الأُصول، فنقول: قد جعل الشارعُ للشيء المحتمل للحلّ والحرمة حكماً شرعيّاً، أعني: الحلّ) كحكم الشارع بحلّية شرب التتن المحتمل للحلّ والحرمة وحليّة العصير المحتمل لهما (ثمّ حكم بأنّ الأمارة الفلانيّة ـ كخبر العادل الدالّ علىٰ حرمة العصير ـ) إذا غلىٰ (حجّة، بمعنىٰ

شرعي كان يترتّب عليه لولا هذه الأمارة. وهو ما ذكرنا من الحكم بـالحلّية الظـاهريّة، فمؤدّى الأمارات بحكم الشارع كالمعلوم لا تـترتّب عـليه الأحكـام الشرعـيّة المجـعولة للمجهولات.

ثمّ إنّ ما ذكرنا من الورود والحكومة جارٍ في الأُصول اللفظيّة أيضاً.

أنّه لا يُعبأ باحتمال مخالفة مؤدّاه للواقع، فاحتمال حلّية العصير المخالف للأمارة بمنزلة العدم لا يترتّب عليه حكم شرعي كان يترتّب عليه لولا هذه الأمارة).

وملخّص الكلام: إنّ معنىٰ حجيّة الأمارة عبارة عن إلغاء احتمال الخلاف فيها وعـدم الاعتناء به أصلاً، فلا يعتدّ باحتمال الحلّ في المثال المتقدّم بعد قيام الخبر علىٰ الحرمة، ومعنىٰ عدم الاعتناء باحتمال الحلّ هو عدم إجراء أصل الحلّ الذي كان جارياً لولا الأمارة، فحجيّة الأمارة مفسّرة لأصالة حلّ محتمل الحلّ، بأنّ المراد من احتمال الحلّ الذي يجري فيه الأصل غير الاحتمال المخالف للخبر.

(فمؤدّىٰ الأمارات بحكم الشارع كالمعلوم لا تترتّب عليه الأحكام الشرعيّة المجـعولة للمجهولات) من البراءة وغيرها.

(ثمّ إنّ ما ذكرنا من الورود والحكومة) لا اختصاص له بالأُصول العمليّة، بل (جارٍ في الأُصول اللفظيّة أيضاً)، وقد أورد عليه صاحب الكفاية، حيث قال: إنّ الحكومة لايعقل جريانها فيها، إذ دليل حجيّتها السيرة وهي كسائر الأدلّة اللبيّة لابدّ أن يكـون مـوضوعها محرزاً كميّته وكيفيّته بالجزم واليقين، فكيف يمكن أن تنالها يد التصرّف بأي نحو كان فلا يجري فيها غير الورود». انتهىٰ مورد الحاجة.

وقيل: إنّ الحكومة لا تجري في الأدلّة اللبيّة، بل لابدّ من أن يكون كلّ مـن الحـاكـم والمحكوم دليلاً لفظيّاً.

وكيف كان، فتوضيح ما ذكره المصنف‏ؒ من جريان الورود والحكومة في الأُصـول اللفظيّة يتوقف علىٰ بيان أُمور:

الأوّل: إنّ بناء العقلاء وأهل اللسان علىٰ العمل بالظواهر الناشئة من الأُصول اللفظيّة، كأصالة العموم وأصالة الحقيقة ونحوهما لايخلو عن إحتمالين:

أحدهما: أن يكون من باب التعبّد بأصالة عدم القرينة.

فإنّ أصالة الحقيقة أو العموم معتبرةٌ إذا لم يكن هناك قرينةٌ علىٰ المجاز.

فإن كان المخصّص ـ مثلاً ـ دليلاً علمياً كان وارداً علىٰ الأصل المذكور، فالعمل بالنصّ القطعي في مقابل الظاهر كالعمل بالدليل العلمي في مقابل الأصل العملي، وإن كان المخصّص ظنّياً معتبراً كان حاكماً علىٰ الأصل، لأنّ معنىٰ حجيّة الظنّ جعلُ احتمال مخالفة

وثانيهما: أن يكون من باب الظنّ النوعي. وعلىٰ التقديرين العمل بالظواهر مشروط بعدم القرينة علىٰ الخلاف، غاية الأمر يمكن أن يكون مقيّداً بعدم العلم بالقرينة أو بعدم التعبّد بها.

الثاني: إنّ التخصيص وإن كان مبايناً بحسب المفهوم مع كلّ واحد من الورود والحكومة كما عرفت، فلا يمكن أن يكون المخصّص بعنوان كونه مخصّصاً وارداً أو حاكماً علىٰ العامّ، إلّا أنّ في العامّ جهتين: جهة كونه مجرىً لأصالة العموم عند احتمال التخصيص، وجهة كونه مفيداً للشمول والاستغراق وضعاً، إذ لفظ العلماء في قوله: أكرم العلماء، يفيد الشمول وضعاً، فيصحّ ـ حينئذٍ ـ أن يكون الخاصّ كقوله: لا تكرم النحاة، وارداً أو حاكماً علىٰ أصالة العموم، ومخصّصاً لأكرم العلماء.

الثالث: يمكن أن يكون الخاصّ قطعياً من جميع الجهات، أي: دلالةً وصدوراً وجهةً، بأن يكون نصّاً من حيث الدلالة ومعلوماً من حيث صدوره لبيان الواقع لا لتقيّة.

إذا عرفت هذه الأمور، فنقول: إنّا نفرض بناء العقلاء علىٰ العمل بالظواهر من باب التعبّد، كما أشار إليه بقوله:

(فإنّ أصالة الحقيقة أو العموم معتبرةٌ إذا لم يكن هناك قرينةٌ علىٰ المجاز) في مورد أصالة الحقيقة والتخصيص في مورد العموم.

وحاصل الكلام كما أنّ اعتبار الأصول العمليّة والعمل بها مشروط علىٰ عدم قيام دليل علىٰ خلافها، كذلك اعتبار الأصول اللفظيّة مشروط علىٰ عدم قيام القرينة علىٰ خلافها.

(فإن كان المخصّص ـ مثلاً ـ دليلاً علمياً كان وارداً علىٰ الأصل المذكور، فالعمل بالنص القطعي) دلالة وسنداً وجهةً (في مقابل الظاهر كالعمل بالدليل العلمي في مقابل الأصل العملي).

فكما أنّ المتواتر الدالّ علىٰ حرمة العصير وارد علىٰ أصالة الحلّ لخروج العصير

مؤدّاه للواقع بمنزلة العدم في عدم ترتّب ما كان يترتّب عليه من الأثر لولا حجيّة هٰذه الأمارة، وهو وجوب العمل بالعموم، فإنّ الواجب ـ عرفاً وشرعاً ـ العملُ بالعموم عند احتمال وجود المخصّص وعدمه.

فعدم العبرة باحتمال عدم التخصيص إلغاء للعمل بالعموم.

فثبت أنّ النصّ واردٌ علىٰ أصالة الحقيقة في الظاهر إذا كان قطعيّاً من جميع الجهات وحاكمٌ عليه إذا كان ظنّياً في الجملة، كالخاصّ الظنّي السند مثلاً، ويحتمل أن يكون

بسببه عن المجهول إلىٰ المعلوم، كذلك عدم وجوب إكرام النحاة إذا كان نصّاً متواتراً صادراً لبيان الواقع دون التقيّة وارد علىٰ أصالة العموم لارتفاع موضوعها، أعني: عدم العلم بالقرينة بالعلم بها.

(وإن كان المخصّص ظنّياً معتبراً) من حيث السند أو الجهة أو منهما وكان من حيث الدلالة نصّاً قطعيّاً، كالخبر الواحد النصّ في عدم وجوب إكرام النحاة في المثال المتقدّم (كان حاكماً علىٰ الأصل، لأنّ معنىٰ حجيّة الظنّ جعلُ احتمال مخالفة مؤدّاه للواقع بمنزلة العدم في عدم ترتّب ما كان يترتّب عليه من الأثر لولا حجيّة هذه الأمارة، وهو وجوب العمل بالعموم، فإن الواجب ـ عرفاً وشرعاً ـ العمل بالعموم عند احتمال وجود المخصّص وعدمه) بمقتضىٰ أصالة العموم، فإذا أمر بإكرام العلماء واحتمل وجود المخصّص يترتّب علىٰ هذا الاحتمال العمل بأصالة العموم، فإذا ورد في خبر العادل عدم وجوب إكرام النحاة كان حاكماً علىٰ أصالة العموم، لأنّ معنىٰ حجيّة الخاصّ هو عدم الاعتناء باحتمال عدم التخصيص، ومعنىٰ عدم الاعتناء به هو إلغاء أصالة العموم التي كانت تجري لولا هذا الظنّ المعتبر، كما أشار إليه بقوله:

(فعدم العبرة باحتمال عدم التخصيص إلغاء للعمل بالعموم) من جهة الالتزام بالتخصيص والعمل بالخاصّ، فتكون حجيّة الظنّ تفسيراً للأصل الجاري عند احتمال عدم التخصيص بأنّ المراد من الاحتمال ما إذا لم يكن مورداً للظنّ المعتبر.

(فثبت أنّ النصّ واردٌ علىٰ أصالة الحقيقة في الظاهر إذا كان قطعيّاً من جميع الجهات) أي: دلالة وصدوراً وجهة (وحاكمٌ عليه إذا كان ظنّياً في الجملة، كالخاصّ الظنّي السند مثلاً).

أي: من باب المثال، فيمكن أن يكون الخاصّ ظنّياً من حيث الجهة فقط أو من حيث

الظنّ ـ أيضاً ـ وارداً بناءً على كون العمل بالظاهر ـ عرفاً وشرعاً ـ معلّقاً على عدم التعبّد بالتخصيص، فحالها حال الأُصول العقليّة، فتأمّل.

السند والجهة معاً، فالخاصّ القطعي من جميع الجهات يجتمع فيه عنوانان، أي: الورود بالنسبة إلى أصالة العموم، والتخصيص بالنسبة إلى عموم العلماء، والخاصّ القطعي دلالة لاسنداً أو جهة يجتمع فيه عنوانان، أعني: حكومته بالنسبة إلى الأولى، والتخصيص بالنسبة إلى الثانية.

والخاصّ الظنّي الدلالة معارض مع العامّ، فتقديم كلّ واحد منهما على الآخر يحتاج إلى الترجيح بمرجّح داخلي أو خارجي كما عرفت سابقاً. هذا تمام الكلام فيما إذا كان العمل بالظواهر مشروطاً بعدم القرينة على الخلاف، وأمّا إذا كان العمل بالظواهر مشروطاً بعدم التعبّد بالقرينة فقد أشار إليه بقوله:

(ويحتمل أن يكون الظنّ ـ أيضاً ـ وارداً بناءً على كون العمل بالظاهر ـ عرفاً وشرعاً ـ معلّقاً على عدم التعبّد بالتخصيص).

إذ ـ حينئذٍ ـ لا فرق في كون الخاصّ وارداً على أصالة العموم بين العلم بالقرينة، كما إذا كان الخاصّ قطعياً من جميع الجهات وبين الظنّ بالقرينة، إذ على كلا التقديرين فقد ثبت التعبّد بالقرينة، لأنّ التخصيص تعبّد بالقرينة فيرتفع به موضوع الأصل وهو التعبّد بعدم القرينة.

(فحالها حال الأُصول العقليّة).

أي: فحال الأُصول اللفظيّة حال الأُصول العقليّة، فكما أنّ موضوع الأُصول العقليّة، أعني: عدم البيان واحتمال العقاب وعدم الترجيح بالمرجّح يرتفع بالظنّ المعتبر، كذلك موضوع الأُصول، أعني: عدم التعبّد بالقرينة يرتفع بالتعبّد بها وإن كانت ظنيّة.

وبعبارة أُخرى: فكما أنّ موضوعات الأُصول العقليّة ترتفع بوجود الدليل الاجتهادي ولو كان ظنيّاً، فكذلك موضوعات الأُصول اللفظيّة ترتفع بالتعبّد بالتخصيص وإن كان المخصّص ظنيّاً، لكونها مقيّدة بعدم ورود التخصيص، فإذا ورد ترتفع موضوعاتها فيكون الخاصّ وارداً عليها.

(فتأمّل) لعلّه إشارة إلى أنّ حجيّة أصالة الظهور باعتبار العرف وبناء العقلاء معلّقة على

هٰذا كلّه علىٰ تقدير كون أصالة الظهور من حيث أصالة عدم القرينة، وأمّا إذا كان من جهة الظنّ النوعي الحاصل بإرادة الحقيقة الحاصل من الغلبة أو من غيرها، فـالظاهرُ أنّ النصّ وارد عليها مطلقاً وإن كان النصّ ظنياً، لأنّ الظاهر أنّ دليلَ حجيّة الظنّ الحـاصل بإرادة الحقيقة الذي هو مستند أصالة الظهور مقيّدٌ بصورة عدم وجود ظنٍّ مـعتبر عـلىٰ خلافه، فإذا وجد ارتفع موضوع ذلك الدليل، نظير ارتفاع موضوع الأصل بالدليل.

ويكشف عمّا ذكرنا أنّا لم نجد ولا نجد من أنفسنا مورداً يقدّم فيه العامّ ـ من حيث هو ـ علىٰ الخاصّ وإن فرض كونُه أضعفَ الظنون المعتبرة.

عدم العلم بالقرينة لا علىٰ عدم التعبّد بالقرينة، لأنّ بناء العرف والعقلاء غير مرتبط بنظر الشارع وتعبّده بشيء.

أو إشارة إلىٰ ردّ أصل المطلب وهو اعتبار الظواهر من باب التعبّد بأصالة عدم القرينة، بل حجيّة الظواهر تعبّداً دون إثباتها خرط القتاد.

وكيف كان، فهذا تمام الكلام فيما إذا كان اعتبار الظواهر من باب التعبّد، ثمّ أشار إلىٰ اعتبارها من باب الظنّ النوعي بقوله:

(وأمّا إذا كان من جهة الظنّ النوعي الحاصل بإرادة الحقيقة الحاصل) أي: الظنّ بإرادة الحقيقة الحاصل **(من الغلبة)** لأنّ الغالب هو إرادة الظاهر **(أو من غيرها)** كالوضع فإنّه مقتضي لظهور اللفظ في المعنىٰ الموضوع له.

(فالظاهرُ أنّ النصّ وارد عليها مطلقاً) أي: **(وإن كان النصّ ظنّياً)** لأنّ اعـتبار الظـنّ الحاصل من الأصول اللفظيّة مقيّد بعدم وجود ظنّ معتبر علىٰ الخلاف، فإذا حصل الظنّ المعتبر علىٰ الخلاف يرتفع به موضوع ذلك، وهو معنىٰ الورود، كما مرّ غير مرّة.

(ويكشف عمّا ذكرنا) من كون حجيّة الظنّ النوعي مقيّداً بعدم ظنّ معتبر علىٰ خلافه **(أنّا لم نجد)** في كلام أحدٍ **(ولا نجد من أنفسنا مورداً يقدّم فيه العامّ من حيث هو)** أي: مع قطع النظر من جهة قوّته بمرجّح داخلي أو خارجي علىٰ ما عرفت **(علىٰ الخاصّ وإن فرض كونُه أضعفَ الظنون المعتبرة)**.

وحاصل الكلام علىٰ ما في شرح الاعتمادي: إنّا نرىٰ أنّ الخاصّ ـ النصّ ـ مقدّم علىٰ العامّ سواء كان سنده قطعياً كالمتواتر أو ظنّياً أقوىٰ من الظنّ في جانب العامّ أو أضعف

فلو كان حجيّة ظهور العامّ غيرَ معلّق علىٰ عدم الظنّ المعتبر علىٰ خلافه لَوُجِدَ موردٌ نَفرض فيه أضعفيّةَ مرتبة الظنّ الخاصّ من الظنّ العامّ حتىٰ يقدّم عليه، أو مكافأتَه له حتىٰ يتوقّف، مع أنّا لم نسمع مورداً يتوقّف في مقابلة العامّ ـ من حيث هو ـ والخاصّ، فضلاً عن أن يرجّح عليه.

نعم، لو فرض الخاصّ ظاهراً ـ أيضاً ـ خرج عن النصّ وصارا من باب تعارض الظاهرين وربّما يقدّم العامّ. وهٰذا نظيرُ ظنّ الاستصحاب علىٰ القول به، فإنّه لم يُسمع موردٌ يقدّم الاستصحابُ علىٰ الأمارة المعتبرة المخالفة له، فيكشف عن أنّ إفادته للظنّ أو اعتبار ظنّه النوعي مقيّد بعدم قيام ظنّ آخر علىٰ خلافه، فافهم.

منه.

(فلو كان حجيّة ظهور العامّ غيرَ معلّق علىٰ عدم الظنّ المعتبر علىٰ خلافه لَوُجِدَ موردٌ نَفرض فيه أضعفيّةَ مرتبة الظنّ الخاصّ من الظنّ العامّ حتىٰ يقدّم عليه، أو مكافأتَه له حتىٰ يتوقّف، مع أنّا لم نسمع مورداً يتوقّف في مقابلة العامّ ـ من حيث هو ـ والخاصّ، فضلاً عن أن يرجّح) العامّ (عليه) أي: علىٰ الخاصّ، فمن هنا تعلم بأنّ اعتبار ظهور العامّ معلّق علىٰ عدم ظنّ معتبر علىٰ خلافه.

(نعم، لو فرض الخاصّ ظاهراً أيضاً) كالعامّ (خرج عن النصّ وصارا من باب تعارض الظاهرين وربّما يقدّم العامّ) كما عرفت تفصيل ذلك سابقاً، من أنّ العامّ يقدّم علىٰ الخاصّ بمرجّح داخلي أو خارجي.

(وهٰذا) أي: تقييد اعتبار الظنّ النوعي بعدم ظنّ معتبر علىٰ خلافه (نظيرُ ظنّ الاستصحاب علىٰ القول به) أي: باعتباره من باب الظنّ (فإنّه لم يُسمع موردٌ يقدّم الاستصحابُ علىٰ الأمارة المعتبرة المخالفة له) وإن كان أضعف الظنون كما لو دلّ خبر ضعيف منجبر بالشهرة علىٰ طهارة الماء الزائل تغيّره، فإنّه يقدّم علىٰ استصحاب بقاء النجاسة، فيكشف عن إفادته للظنّ الفعلي فلا يحصل مع الظنّ علىٰ الخلاف (أو اعتبار ظنّه النوعي مقيّد بعدم قيام ظنّ آخر علىٰ خلافه) فيكون كلّ ظنّ معتبر علىٰ الخلاف وارداً علىٰ الاستصحاب علىٰ القول باعتباره من باب الظنّ.

(فافهم) لعلّه إشارة إلىٰ أنّ تقديم النصّ الخاصّ علىٰ العامّ في جميع الصور مسلّم، إلّا

ثمّ إنّ التعارض، علىٰ ما عرفت من تعريفه، لا يكون في الأدلّة القطعيّة، لأنّ حجيّتها إنّما هي من حيث صفة القطع، والقطعُ بالمتنافيين أو بأحدهما مع الظنّ بالآخر غيرُ ممكن، ومنه يعلم عدمُ وقوع التعارض بين الدليلين تكون حجّيّتهما باعتبار صفة الظنّ الفعلي.

أنّه لايكون دليلاً علىٰ كون التقديم من باب الورود، كي يكون كاشفاً عن تقييد حجيّة الظواهر بعدم ظنّ معتبر علىٰ الخلاف، بل يمكن أن يكون التقديم من باب الحكومة أو من باب الترجيح. هذا تمام الكلام في فرض التعارض بين الأُصول والأدلّة، وقد عرفت عدم التعارض بينهما، لعدم اتّحاد موضوعهما وكون الأدلّة واردة أو حاكمة عليها.

ثمّ يبيّن المصنف‌ﷺ حكم فرض التعارض بين الأدلّة القطعيّة، حيث يقول:

(**ثمّ إنّ التعارض، علىٰ ما عرفت من تعريفه**) من تنافي مدلولي الدليلين كما لايكون بين الأُصول والأدلّة كما مرّ تفصيل ذلك، كذلك لايكون بين الأدلّة القطعيّة، لاستحالة حصول القطع بالمتنافيين، كما أشار إليه بقوله:

(**لأنّ حجيّتها إنّما هي من حيث صفة القطع، والقطعُ بالمتنافيين أو بأحدهما مع الظنّ بالآخر غيرُ ممكن**).

وتوضيح الكلام في المقام يحتاج إلىٰ مقدّمة، وهي بيان صور تعارض الأدلّة، فنقول: إنّ الدليل إمّا قطعي أو ظنّي، والأوّل ما يكون قطعيّاً من جميع الجهات، أي: سنداً ودلالةً وجهةً.

والثاني ما لم يكن كذلك من دون فرق بين ما يكون ظنّياً من جميع الجهات أومن البعض.

ثمّ المناط في حجيّة الدليل الظني إمّا هو الظنّ الشخصي أو النوعي، ثمّ الثاني إمّا مطلق أو مقيّد بعدم الظنّ المعتبر علىٰ خلافه.

ثمّ صور التعارض مع إسقاط المكرّرات كما في التعليقة وشرح الاعتمادي عشرة، ستة منها غير معقولة والباقي ممكن ومورد للبحث:

الصورة الأُولىٰ: هي تعارض القطعيّين.

والثانية: هي تعارض القطعي مع الظنّي الشخصي.

والثالثة: تعارض القطعي مع الظنّي النوعي المقيّد.

لأنّ اجتماع الظنّين بالمتنافيين محال، فإذا تعارض سببان للظنّ الفعلي، فإن بقي الظنّ في أحدهما فهو المعتبر، وإلّا تساقطا.

والرابعة: تعارض القطعي مع الظنّي النوعي المطلق.

والخامسة: تعارض الظنّي الشخصي بمثله.

السادسة: تعارض الظنّي الشخصي مع الظنّي النوعي المقيّد.

السابعة: تعارض الظنّي الشخصي مع الظنّي النوعي المطلق.

الثامنة: تعارض الظنّي النوعي المطلق مع مثله.

التاسعة: تعارض الظنّي النوعي المقيّد مع مثله.

العاشرة: تعارض الظنّي النوعي المطلق مع الظنّي النوعي المقيّد.

إذا عرفت هذه المقدّمة فنقول: إنّ الوجه في عدم التعارض في الصورة الأُولىٰ والثانية والثالثة والرابعة ما أشار إليه بقوله: **(والقطعُ بالمتنافيين)** في تعارض القطعيّين **(أو بأحدهما مع الظنّ بالآخر)** ظنّاً شخصيّاً أو نوعيّاً مقيّداً، أو نوعيّاً مطلقاً **(غيرُ ممكن)**، أمّا الأوّل ـ أعني: عدم إمكان القطع بالمتنافيين ـ فواضح، إذ لا يمكن الجمع بين القطع بقيام زيد مع القطع بعدم قيامه. وأمّا الثاني ـ أعني: عدم إمكان الجمع بين القطع والظنّ بالمتنافيين ـ فلأحد وجهين:

الأوّل: عدم حصول الظنّ علىٰ خلاف القطع.

والثاني: عدم اعتباره مع القطع علىٰ الخلاف ولوكان نوعيّاً مطلقاً.

ثمّ أشار إلىٰ وجه عدم التعارض في الصورة الخامسة بقوله: **(لأنّ اجتماع الظنّين بالمتنافيين محال، فإذا تعارض سببان للظنّ الفعلي)** كتعارض الاستصحابين في الماء النجس المتمّم كرّاً بناءً علىٰ اعتباره من باب الظنّ الشخصي، **(فإن بقي الظنّ في أحدهما فهو المعتبر، وإلّا تساقطا)** ويرجع في المثال المذكور إلىٰ قاعدة الطهارة.

ومثال الصورة السادسة هو ما في شرح الاعتمادي من تعارض الإجماع المنقول مع الشهرة فيما إذا اقتضىٰ الأوّل وجوب فعلٍ، والثاني عدم الوجوب، وفرضنا حجيّة الأوّل من باب الظنّ الشخصي والثاني من باب الظنّ النوعي المقيّد، ثمّ الوجه لعدم إمكان التعارض بينهما هو انتفاء مناط حجيّة الظنّ النوعي المقيّد بعد وجود الظنّ الشخصي علىٰ خلافه،

وقولهم: «إنّ التعارض لا يكون إلّا في الظنّين» يريدون به الدليلين المعتبرين من حيث إفادة نوعهما الظنّ. وإنّما أطلقوا القول في ذلك، لأنّ أغلبَ الأمارات بل جميعها ـ عند جلّ العلماء، بل ما عدا جمع ممّن قارب عصرنا ـ معتبرةٌ من هٰذه الحيثيّة، لا لإفادة الظنّ الفعلي بحيث يناط الاعتبار به.

ومثلُ هٰذا في القطعيّات غير موجود، إذ ليس هنا ما يكون اعتباره من باب إفادة نوعه

فلا يعقل التعارض بين الحجّة وغير الحجّة.

ومثال الصورة السابعة هو نفس المثال المذكور مع فرض حجيّة الشهرة من باب الظنّ النوعي المطلق.

ومثال الصورة الثامنة كتعارض ظاهري أكرم العلماء، وينبغي إكرام العلماء، علىٰ مبنىٰ بعضٍ كما في شرح الاعتمادي.

ومثال تعارض الظنّي المطلق مع الظنّي النوعي المقيّد ما إذا تعارض الخبر مع الشهرة علىٰ فرض حجيّتها كذلك، وإلىٰ هذه الأربعة أشار بقوله:

(**وقولهم: «إنّ التعارض لا يكون إلّا في الظنّين» يريدون به الدليلين المعتبرين من حيث إفادة نوعهما الظنّ**) كما في الأمثلة الأربعة المتقدّمة، حيث فرض فيها اعتبار الدليل من باب الظنّ النوعي.

(**وإنّما أطلقوا القول في ذلك**)، حيث قالوا بأنّ التعارض يقع بين الظنّيين ولم يقولوا بين الظنّيين النوعيّين (**لأنّ أغلبَ الأمارات بل جميعها ـ عند جلّ العلماء، بل ما عدا جمع ممّـن قارب عصرنا ـ معتبرةٌ من هٰذه الحيثيّة، لا لإفادة الظنّ الفعلي بحيث يناط الاعتبار به**).

نعم، يظهر من صاحبي الإشارات والمناهل اعتبار الظنّ الشخصي في الظواهر، ويظهر من الشيخ البهائي‌ؒ اعتباره في الاستصحاب وكذا من المحقّق الخوانساري علىٰ القـول بكونه من الأمارات، ويظهر من العضدي تقيّد حجيّة الاستصحاب بعدم الظنّ علىٰ خلافه، ويظهر من الوحيد البهبهاني والمحقّق القمّي‌ؒ اعتبار الظنّ الشخصي في جميع الأمارات، لاعتبارها عندهما من باب الانسداد، وعليه لا مجال لبحث التعارض أصلاً، كما في شرح الاعتمادي.

(**ومثلُ هٰذا في القطعيّات غير موجود، إذ ليس هنا مايكون اعتباره من باب إفادة نوعه**

للقطع، لأنّ هذا يحتاج إلىٰ جعل الشارع، فيدخل ـ حينئذٍ ـ في الأدلّة الغير القطعيّة، لأنّ الاعتبار في الأدلّة القطعيّة من حيث صفة القطع، وهي في المقام منتفية، فيدخل في الأدلّة الغير القطعيّة، لا أنّ المراد من الدليل هو ما يكون إعتباره بجعل الشارع واعتباره.

إذا عرفتَ ما ذكرنا، فاعلم أنّ الكلامَ في أحكام التعارض يقع في مقامين، لأنّ المتعارضين إمّا أن يكون لأحدهما مرجّحٌ علىٰ الآخر، وإمّا أن لا يكون، بل يكونا متعادلين متكافئين، وقبل الشروع في بيان حكمها لابدّ من الكلام في القضيّة المشهورة، وهي: أنّ

للقطع).

وإن لم يفده فعلاً حتىٰ يكون وقوع التعارض بينهما ـ أيضاً ـ ممكناً، بل ما من قطعي إلّا أنّه يفيد القطع فعلاً.

إن قلتَ: النصّ المتواتر المخالف للعامّة دليل قطعي ربّما لا يفيد القطع؛ إمّا للتعارض وإمّا لكون الشخص مسبوقاً بالشبهة، فهو دليل يفيد بنوعه القطع فيعقل تعارض دليلين مفيدين بنوعهما القطع.

قلتُ: الدليل المذكور لا يسمّىٰ قطعياً (لأنّ هذا يحتاج إلىٰ جعل الشارع، فيدخل ـ حينئذٍ ـ في الأدلّة الغير القطعيّة) فالمتواتر المذكور يدخل في خبر الواحد. كما في شرح الاعتمادي.

(لأنّ الاعتبار في الأدلّة القطعيّة من حيث صفة القطع) أي: الدليل القطعي هو ما كان حجّة ذاتاً بوصف القطع (وهي في المقام منتفية، فيدخل في الأدلّة الغير القطعيّة).

(إذا عرفتَ ما ذكرنا) من تعريف التعارض وعدم تحقّقه بين الأُصول والأدلّة، وذلك لما عرفت من عدم اتّحاد موضوعهما، ولا بين الأدلّة القطعيّة وذلك لما عرفت من استحالة القطع بالمتنافيين.

(فاعلم أنّ الكلامَ في أحكام التعارض يقع في مقامين، لأنّ المتعارضين إمّا أن يكون لأحدهما مرجّحٌ علىٰ الآخر، وإمّا أن لا يكون، بل يكونا متعادلين متكافئين).

وحيث إنّ حكم المتعارضين بملاحظة الأصل الأوّلي والثانوي، والتعادل والترجيح مختصّ بما إذا لم يمكن الجمع بينهما، قال:

(وقبل الشروع في بيان حكمها لابدّ من الكلام في القضيّة المشهورة) المعروفة المتّفق

الجمعَ بين الدليلين مهما أمكن أوْلىٰ من الطرح ـ والمرادُ بالطرح علىٰ الظاهر المصرَّح به في كلام بعضهم وفي معقد إجماع بعض آخرَ أعمُّ من طرح أحدهما لمرجّح في الآخر ـ فـيكون الجمعُ مع التعادل أوْلىٰ من التخيير ومع وجود المرجّح أوْلىٰ من الترجيح.

عليها في الجملة (وهي أنّ الجمعَ بين الدليلين مهما أمكن أوْلىٰ من الطرح).

وقبل البحث تفصيلاً عن قاعدة الجمع ينبغي ذكر اُمور:

الأوّل: ما هو المقصود من الجمع.

الثاني: ما هو المراد من الإمكان.

الثالث: ما هو المراد من الأولويّة.

الرابع: بيان مورد القاعدة.

الخامس: بيان ما هو المدرك لها.

أمّا المقصود من الجمع فيتّضح بعد بيان مايطلق عـليه الجـمع، فـنقول: إنّ الجـمع له إطلاقات علىٰ ما في التعليقة:

منها: الجمع التبرّعي وهو في مورد يتعيّن فيه الطرح، كما في الأخبار المـوجودة فـي الشرع مع كون ظاهرها مخالفاً لماهو ضروري في المذهب، فإنّه يتعيّن فيها الطرح لكـنه يبدأ فيها تأويلات مخالفة لظواهرها، لكي لا يحصل التجرّي في طرح الأخبار. ومن هذا القبيل التأويلات التي تبدأ في الأخبار الواردة في الفروع حال التعارض بعد الأخذ بالراجح منها، فإنّ المرجوح منها متعيّن الطرح، وهذا الجمع لا يفيد علماً ولا عملاً وإنّما فائدته هو الأخذ بأخبارالمذهب بعد إبداء التأويل في الأخبار المتعارضة وعدم الجرأة علىٰ طرحها.

ومنها: الجمع العملي وهو فيما لا يمكن الأخذ بمفاد الدليلين والحكم بتحقّقه في عالم الخارج، وإنّما يجمع بينهما في مقام العمل. وهذا القسم من الجـمع إنّـما يأتـي فـي طرق الموضوعات دون الأحكام.

ومنها: الجمع بحسب الدلالة بعد الأخذ بسندهما، مثلاً إذا قال زرارة: إنّ الإمام عليه السلام أمر بكذا فيكون واجباً، وقال محمد بن مسلم: إن الإمام عليه السلام قال: لا يجب هذا، فيمكن أن يقال ـ حينئذٍ ـ بصدور كليهما عنه عليه السلام، وأمّا كون مدلول الخبرين كذا وأنّه وجوب أو استحباب فليس لازماً للحكم بالصدور، بل لابدّ فيه في مقام تعيين المراد من تصرّفٍ في المدلول

قال الشيخ ابن أبي جهور الأحسائي في غوالي اللآلئ، علىٰ ما حكي عنه: «إنّ كلّ حديثين ظاهرُهما التعارضُ يجب عليك أوّلاً البحثُ عن معناهما وكيفيّة دلالة ألفاظهما، فإن أمكنك التوفيقُ بينهما بالحمل علىٰ جهات التأويل والدلالات، فاحرص عليه واجتهد في تحصيله، فإنّ العملَ بالدليلين مهما أمكن خيرٌ من ترك أحدهما وتعطيله بإجماع العلماء، فإذا لم تتمكّن من ذلك أو لم يظهر لك وجهُهُ، فارجع إلىٰ العمل بهٰذا الحديث ـ وأشار بهٰذا إلىٰ

بمقتضىٰ القواعد الأُخر، وهذا القسم من الجمع إنّما هو في طرق الأحكام، ومحلّ الكلام إنّما هو الجمع بالمعنىٰ الثاني والثالث دون الأوّل.

وأمّا المراد بالإمكان، فهو الإمكان العرفي في مقابل الامتناع عندهم، مثلاً إرادة خلاف الظاهر من أحد الدليلين مع القرينة ممكنة عندهم، وبدون القرينة والشاهد ممتنعة، وقيل: إنّ المراد من الإمكان هو الإمكان العقلي، فحينئذٍ يمكن الجمع بين الدليلين بالتصرّف في أحدهما أو في كليهما في أكثر الموارد لو لم نقل في جميعها.

ثمّ المراد من الأَوْلويّة هو الوجوب، فمفاد قاعدة الجمع هو أنّ الجمع مهما أمكن واجب فلا يجوز الطرح.

وبالجملة، إنّ المراد بالأَوْلىٰ هو الواجب كما في آية: ﴿وَأُولُوا الأَرحَامِ بَعضُهُم أَوْلَىٰ بِبَعضٍ فِي كِتَابِ اللهِ﴾[1] فلا يكون الأَوْلىٰ بمعنىٰ التفضيل، ولم يفهم صريحاً من كلامهم أنّ المراد أَوْلويّة الجمع من الطرح في جميع الموارد ـ أعني: في النصّ والظاهر، والظاهر والأظهر، والظاهرين ـ مطلقاً، أي: سواء كان الجمع محتاجاً إلىٰ تأويل كلا الدليلين معاً أو إلىٰ تأويل واحد منهما لا بعينه، وسواء كان بين الدليلين تباين كلّي أو جزئي أو عموم وخصوص مطلق، وإن تداخل بعض الأقسام في بعضها الآخر وإطلاق كلامهم يشمل ما ذكر كلّه، كما أنّه يشمل ما ذكره المصنف‬ من أنّ الجمع مع وجود المرجّح أَوْلىٰ من الترجيح ومع عدمه أَوْلىٰ من التخيير، بل يشمل كلامهم ما إذا كانا نصّين في الدلالة أيضاً مع عدم إمكان تصديق كليهما معاً في تمام مدلولهما، كما يظهر من تمثيلهم بالبيّنتين والحكم بتنصيف دار تداعىٰ الاثنان فيها، علىٰ ما سيأتي مع إشكال فيه كما في التنكابني.

وأمّا مورد القاعدة فالمتيقّن منه هو ما إذا كان بين الدليلين عموم مطلق وما في حكمه.

(١) الأنفال: ٧٥.

مقبولة عمر بن حنظلة»[1] انتهىٰ. واستدلّ عليه تارةً: بأنّ الأصلَ في الدليلين الإعـمالُ، فيجب الجمعُ بينهما مهما أمكن، لاستحالة الترجيح من غير مرجّح.

وأُخرىٰ: بأنّ دلالة اللفظ علىٰ تمام معناه أصليّة وعلىٰ جزئه تبعيّة، وعلىٰ تقدير الجمع يلزم إهمال دلالة تبعيّة، وهو أولىٰ ممّا يلزم علىٰ تقدير عدمه، وهو إهمال دلالة أصليّة.

وبعبارة أُخرىٰ: ما كان الدليلان فيه من قبيل النصّ والظاهر، أو الظاهر والأظهر، بحيث لا يحتاج الجمع بينهما إلىٰ شاهد سوىٰ العرف، والمشكوك ما إذا كان بين الدليلين عموم من وجه، والمقطوع بعدم كونه من مورد القاعدة هو ما كان بين ظاهري الدليلين تباين كلّي، بحيث يحتاج الجمع بينهما إلىٰ شاهدين، كما في الأوثق مع اختصار.

وأمّا مدرك القاعدة، فقد استدلّ عليها بوجوه سبعة علىٰ ما في شرح الاعتمادي:

الأوّل: هو الإجماع كما يظهر من كلام الأحسائي المذكور في المتن.

الثاني: ما أشار إليه بقوله:

(بأنّ الأصلَ) أي: القاعدة (في الدليلين الإعمالُ)، لأنّ مقتضىٰ القاعدة هو العمل بكلّ منهما لشمول دليل الحجيّة لكلّ من المتعارضين، (فيجب الجمعُ بينهما مهما أمكن، لاستحالة الترجيح من غير مرجّح).

وملخّص الكلام علىٰ ما في شرح الاعتمادي هو: أنّ المقتضي للعمل بهما موجود، وهو دليل اعتبارهما، والتعارض لا يمنع عنه لإمكان الجمع، فطرح أحدهما المخيّر أو المعيّن ـ لا لمرجّح ـ ترجيح بلا مرجّح، نظراً إلىٰ وجود المقتضي وعدم المانع.

الثالث: ما أشار إليه بقوله: (وأُخرىٰ: بأنّ دلالة اللفظ علىٰ تمام معناه) كدلالة العذرة بالمطابقة علىٰ مطلق العذرة (أصليّة وعلىٰ جزئه) كدلالة العذرة بالتضمّن علىٰ خصوص النجسة أو الطاهرة (تبعيّة، وعلىٰ تقدير الجمع يلزم إهمال دلالة تبعيّة)، لأنّه إذا حمل العذرة في أحدهما علىٰ النجسة وفي الآخر علىٰ الطهارة، فقد أهمل في كلّ منهما دلالة تضمّنيّة (وهو أوْلىٰ ممّا يلزم علىٰ تقدير عدمه، وهو إهمال دلالة أصليّة) لأنّه إذا طرح أحد المتعارضين فقد ترك تمام معناه، ومن المعلوم أنّ العمل بهما ولو في الجملة أوْلىٰ من ترك العمل بأحدهما رأساً.

---

(١) الكافي ١: ٦٨/١٠. الوسائل ٢٧: ١٠٦، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ١.

....

والرابع: هو تحكيم دليل التعبّد بالصدور على دليل التعبّد بالظهور، فإنّ اعتبار الظهور متفرّع على اعتبار الصدور ومعلّق بعدم القرينة على خلافه، ودليل الصدور يجعله قرينة على إرادة خلاف الظاهر.

الخامس: إنّ دليل الصدور يجعلهما بمنزلة قطعي الصدور فيجب الجمع.

السادس: إنّ في تعارض النصّ والظاهر يرفع اليد عن ظهور الظاهر لا سند النصّ، فكذا هنا.

السابع: إنّه إذا خالف ظاهر الخبر الإجماع يترك ظاهره لا سنده، فكذا هنا.

ثمّ التعارض منحصر في الدليل الظنّي، ثمّ الاحتمالات المتصوّرة في تعارض الدليلين الظنّيين سبعة:

الأوّل: أن يكون كلّ منهما ظنّياً من كلّ جهة.

الثاني: أن يكون أحدهما قطعيّاً من جهة الدلالة والجهة وظنّياً من جهة السند، والآخر ظنّياً من جهة الدلالة والجهة وقطعيّاً من جهة السند.

الثالث: أن يكون أحدهما قطعيّاً من جهة السند والجهة وظنّياً من جهة الدلالة، والآخر ظنّياً من جهة السند والجهة وقطعيّاً من جهة الدلالة.

الرابع: أن يكون أحدهما قطعيّاً من جهة السند والدلالة وظنّياً من حيث الجهة، والآخر ظنّياً من جهة السند والدلالة وقطعيّاً من حيث الجهة.

الخامس: أن يكون أحدهما قطعيّاً من حيث السند وظنّياً من حيث الدلالة والجهة، والآخر ظنّياً من حيث السند وقطعيّاً من حيث الدلالة والجهة.

السادس: أن يكون أحدهما قطعيّاً من حيث الدلالة وظنّياً من حيث السند والجهة، والآخر ظنّياً من حيث الدالة وقطعيّاً من حيث السند والجهة.

السابع: أن يكون أحدهما قطعيّاً من حيث الجهة وظنّياً من حيث السند والدلالة، والآخر ظنّياً من حيث الجهة وقطعيّاً من حيث السند والدلالة.

ثمّ نتيجة ضرب هذه الاحتمالات السبع في الوجوه السبع المذكورة في مدرك القاعدة هي تسعة وأربعون كما في شرح الاعتمادي، إلّا أنّا نضع جدولاً لتسهيل فهم المحصّلين ونكتفي بجدولٍ واحدٍ بدل سبعة جداول، وذلك لكون الاحتمالات في الجميع واحدة، فيكفي تكرارها عقلاً وذهناً مع كلّ واحد من الوجوه السبع المذكورة في مدرك القاعدة،

....

وعليك بالجدول الواحد كتباً وتكراره سبعة مرّات عقلاً.

المدرك والدليل	العدد	التعارض
الإجماع	١	بين الدليلين الظنيين من كلّ جهة
الإجماع	٢	بين ما هو القطعي دلالةً وجهةً والظنّي سنداً وما هو الظنّي دلالةً وجهةً والقطعي سنداً
الإجماع	٣	بين ما هو القطعي سنداً وجهة والظنّي دلالة وما هو الظنّي سنداً وجهةً والقطعي دلالةً
الإجماع	٤	بين ما هو القطعي سنداً ودلالةً والظنّي جهةً وما هو الظنّي سنداً ودلالةً والقطعي جهة
الإجماع	٥	بين ما هو القطعي سنداً والظنّي دلالةً وجهةً وما هو الظنّي سنداً والقطعي دلالةً وجهةً
الإجماع	٦	بين ما هو القطعي دلالةً والظنّي سنداً وجهةً وما هو الظنّي دلالةً والقطعي سنداً وجهةً
الإجماع	٧	بين ما هو القطعي جهةً والظنّي سنداً ودلالةً وما هو الظنّي جهةً والقطعي سنداً ودلالةً

ولا يخفىٰ: إنّ العملَ بهذه القضيّة علىٰ ظاهرها يوجبُ سدّ باب الترجيح والهرج في الفقه

قال الأُستاذ الاعتمادي: فحاصل الضرب ٤٩ تسقط المكرّرات فتبقىٰ ٢٨ صورة.

وما ذكره الأُستاذ الاعتمادي إنّما يتمّ علىٰ تقدير كون التكرار في كلّ جدولٍ ثلاثيّاً بأن يكون المكرّر في كلّ جدول ثلاثة، ثمّ المفروض هو تكرار الجدول المذكور سبع مرّات ولو في عقلك والمكرّر في كلّ واحد منها هو ثلاثة، فنتيجة ضرب الثلاثة في السبعة هي واحد وعشرون، فإذا نقّصت الواحد والعشرون من ٤٩ تبقىٰ ٢٨ صورة. هذا تمام الكلام في توضيح ما أفاده الأُستاذ الاعتمادي.

فحاصل ما ذكره الاعتمادي هو أنّ المكرّرات الساقطة من ٤٩ صورة هي واحدة وعشرون، والصور الباقية هي ثمانية وعشرون، إلّا أنّ الأمر بالعكس، بمعنىٰ أنّ المكرّرات الساقطة هي ثمانية وعشرون والصور الباقية هي الواحدة وعشرون، والشاهد علىٰ ذلك أنّ المكرّر في الجدول المذكور هو الأربعة لا الثلاثة، ثمّ حاصل ضرب الأربعة في السبعة هي ثمانية وعشرون، فتسقط وتبقىٰ واحد وعشرون صورة.

وكيف كان، فنذكر ما ذكره الأُستاذ الاعتمادي بكامله، كي يستفيد المحصّل من نفس الشرح. قال في شرح قوله:

(ولا يخفىٰ: إنّ العمل بهذه القضيّة علىٰ ظاهرها يوجب سدّ باب الترجيح والهرج في الفقه).

ما هذا لفظه: «لأنّ ظاهر إطلاقها وعدم تقيد الإمكان بالعرفي يشمل جميع موارد التعارض، لإمكان الجمع فيها عقلاً ولو بتوجيهٍ بعيدٍ، فلو عمل بإطلاقها لم يبقَ مورد لأخبار العلاج واهتمام الرواة والأئمّة بعلاج المتعارضين ويلزم تأسيس فقه جديد، لأنّ كلّ أحد يفتي في مورد التعارض مع كثرته بحسب ما يؤدّي إليه نظره في التوجيه، ويترك المرجّحات المنصوصة.

إن قلتَ: موارد تعذّر الجمع كثيرة، كتعارض نصّين نحو إكرام زيد الآن يوجب عذاب الآخرة وعدم إكرامه اليوم يوجب عذاب الآخرة.

وكما إذا لم يوجد وجه جمع بأن قال مثلاً: أكرم العلماء ولا تكرم العلماء، وعلم من الخارج عدم إرادة الفرق بين الأفراد والأزمان والأمكنة وعدم إرادة الكراهة، وكما إذا

ـ كما لا يخفىٰ ـ ولا دليل عليه، بل الدليل علىٰ خلافه من الإجماع والنصّ.

احتمل وجوه للجمع متساوية، كما يفرض في المثال.

قلت: كلّ ذلك مجرّد فرض (ولا دليل عليه) أي: علىٰ إطلاق القضيّة المشهورة، أعني: إنّ الجمع بين الدليلين مهما أمكن أوْلىٰ من الطرح (بل الدليل علىٰ خلافه من الإجماع والنصّ).

اعلم أنّ التعارض منحصر بالدليل الظنّي كما مرّ، وهو ما لم يكن قطعيّاً من كلّ جهة، سواء كان ظنّياً من كلّ جهة، كإخبار الواحد بجواز الإفطار بدخول الليل فيحتمل صدقه وعدمه. وعلىٰ الأوّل يحتمل إرادة الاستتار وزوال الحمرة، وعلىٰ الأوّل يحتمل التقيّة وعدمها، أو قطعيّاً جهةً ودلالةً، كإخباره بدخول الوقت بزوال الحمرة أو سنداً وجهةً، كـ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[1] إذ يحتمل إرادة الندب، أو سنداً ودلالةً كالمتواتر الدالّ بدخول الوقت بالإستتار، إذ يحتمل فيه التقيّة، أو جهة كإخبار الواحد بحرمة ذكر آمّين في القراءة، إذ لا تحتمل فيه التقيّة، أو دلالة كإخباره بدخول الوقت بالإستتار، أو سنداً كتواتر جواز الإفطار بدخول الليل.

وهذه الصور السبع تتصوّر في كلّ من المتعارضين، فحاصل الضرب ـ أعني: ضرب السبعة في الوجوه السبع المذكورة في مدرك القاعدة ـ ٢٩ تسقط المكرّرات فتبقىٰ ٢٨ صورة، ١٢ صورة منها تعارض النصّين تأتي مفصّلاً، ٧ صور منها تعارض الظاهرين.

(١ ـ ٢) أحدهما قطعي سنداً أو جهة، والآخر قطعي جهةً أو ظنّي مطلقاً.

(٣ ـ ٤) أحدهما قطعي سنداً، والآخر جهةً أو ظنّي مطلقاً.

وفي هذه الصور الأربع لو لم يجمع يطرح ظنّي السند.

(٥ ـ ٦) أحدهما قطعي جهة، والآخر كذلك أو ظنّي مطلقاً.

(٧) كلاهما ظنّيان مطلقاً.

وفي هذه الصور لولم يجمع يرجع إلىٰ أخبار العلاج، فأقول: إذا تعارض ظاهران فإن تعذّر الجمع بالفرض يطرح أحدهما، وإن أمكن جمعهما عرفاً لأظهريّة أحدهما كما مرّ أو

---

(١) الحج: ٧٨.

أمّا عدمُ الدليل عليه، فلأنّ ما ذكر ـ من أنّ الأصل في الدليل الإعمال ـ مسلّمٌ، لكنّ المفروضَ عدمُ إمكانه في المقام، فإنّ العمل بقوله ﷺ: (ثَمَنُ العَذَرَةِ سُحتٌ)[1] وقوله: (لا بَأسَ بِبَيعِ العَذَرَةِ)[2] علىٰ ظاهرهما غيرُ ممكن، وإلّا لم يكونا متعارضين، وإخراجُهما عن ظاهرهما بحمل الأوّل علىٰ عذرة غير مأكول اللحم، والثاني علىٰ عذرة مأكول اللحم ليس عملاً بهما.

لشاهد خارجي علىٰ الجمع كقيام الإجماع علىٰ جواز بيع العذرة الطاهرة وحرمة النجسة فيجمع بينهما. وإن أمكن جمعهما عقلاً، فأقوال:

١ ـ وجوب الجمع مطلقاً.

٢ ـ وجوب الجمع في العامين من وجه.

٣ ـ وجوب الطرح إذا توقّف الجمع علىٰ التصرّف في كليهما.

٤ ـ وجوب الطرح مطلقاً.

وهو مختار المصنف ﷺ بأدنىٰ ترددٍ فيما توقّف الجمع علىٰ التصرّف في أحدهما، كما يأتي، وبنحو الجزم فيما توقّف الجمع علىٰ التصرّف في كليهما، كما قال:

(أمّا عدم الدليل عليه، فلأنّ) ما تقدّم من الوجوه السبعة كلّها باطلة. أمّا الإجماع فالمسلّم منه مورد إمكان الجمع عرفاً لأظهريّة أحدهما. وأمّا كون الطرح مستلزماً لإهمال دلالة أصليّة ففيه: إنّ المطروح لا يعدّ كلام المعصوم حتىٰ يعتبر ظاهره، فأين الدلالة الأصليّة أو التبعيّة كي يلزم إهمالها؟.

وأمّا (ما ذكر ـ من أنّ الأصل في الدليل الإعمال ـ مسلّم) لأنّ مقتضىٰ شمول دليل الحجيّة للمتعارضين هو العمل بهما.

(لكنّ المفروض عدم إمكانه)، أي: الإعمال (في المقام، فإنّ العمل بقوله ﷺ: (ثمن العذرة سحت) وقوله ﷺ: (لا بأس ببيع العذرة) علىٰ ظاهرهما غير ممكن، وإلّا لم يكونا متعارضين، وإخراجها عن ظاهرهما بحمل الأوّل علىٰ عذرة غير مأكول اللحم، والثاني علىٰ عذرة مأكول اللحم ليس عملاً بهما).

وحاصله علىٰ ما في شرح الاعتمادي: إنّ العمل بهما بمعنىٰ أخذ سندهما واتّباع

---

(١) التهذيب ٦: ٣٧٢/١٠٨٠. الوسائل ١٧: ١٧٥، أبواب ما يكتسب به، ب ٤٠، ح ١.

(٢) التهذيب ٦: ٣٧٣/١٠٨١. الوسائل ١٧: ١٧٥، أبواب ما يكتسب به، ب ٤٠، ح ٣.

إذ كما يجبُ مراعاة السند في الرواية والتعبّد بصدورها إذا اجتمعت شرائط الحـجيّة، كذلك يجبُ التعبّد بإرادة المتكلّم ظاهرَ الكلام المفروض وجوبُ التعبّد بصدوره إذا لم يكن هنا قرينةٌ صارفةٌ، ولا ريبَ أنّ التعبّدَ بصدور أحدهما المعيّن ـ إذا كان هناك مرجّح، والمخيّر إذا لم يكن ـ ثابتٌ علىٰ تقدير الجمع وعدمه، فالتعبّد بظاهره واجب، كما أنّ التعبّد بصدور الآخر ـ أيضاً ـ واجب.

ظاهرهما أمر غير ممكن لتعارضهما، والعمل بهما بمعنىٰ مجرّد أخذ سندهما مع تأويل ظاهرهما، فهو ليس عملاً بهما، إذ العمل بالدليل هو أخذ سنده وظاهره.

(إذ كما يجب مراعاة السند في الرواية والتعبّد بصدورها إذا اجتمعت شرائط الحجيّة، كذلك يجب التعبّد بإرادة المتكلّم ظاهر الكلام المفروض وجوب التعبّد بصدوره إذا لم يكن هناك قرينة صارفة).

وفيه إشارة إلىٰ أنّ شمول دليل حجيّة السند علىٰ خبر لا يتوقّف علىٰ شمول دليل حجيّة الظاهر عليه، وأمّا شمول دليل حجيّة الظاهر علىٰ خبر، فهو متوقّف علىٰ أمرين:

الأوّل: شمول دليل حجيّة السند.

والثاني: الفراغ عن حجيّة السند، وذلك لتفرّع الدلالة علىٰ الصدور، وحينئذٍ فدليل حجيّة السند يشمل المتعارضين معاً وان لم يكن حجيّة سند كليهما ولا حجيّة دلالتهما مفروغاً عنها، لأنّ الوظيفة إمّا طرح سند أحدهما، أو دلالة كليهما، وأمّا دليل حجيّة الظاهر فيشمل أحدهما لأنّه المفروغ عن حجيّة سنده علىٰ كلّ تقدير علىٰ ما في شرح الاعتمادي، وقد أشار إليه بقوله:

(ولا ريب أنّ التعبّد بصدور أحدهما المعيّن ـ إذا كان هناك مرجّح، والمخيّر إذا لم يكن ـ ثابت علىٰ تقدير الجمع وعدمه).

فحجيّة سند أحدهما مفروغ عنها، إذ لا يخلو الأمر من الجمع بينهما أو طرح أحدهما، وعلىٰ كلا التقديرين يتعبّد بسند أحدهما وعلىٰ تقدير الجمع يتعبّد بسند كليهما.

(فالتعبّد بظاهره) أي: أحد الدليلين **(واجب)** لما عرفت من كون التعبّد بالظاهر متفرّعاً علىٰ التعبّد بالصدور، فيجب التعبّد بظاهر ما ثبت التعبّد بصدوره.

(كما أنّ التعبّد بصدور الآخر ـ أيضاً ـ واجب).

فيدور الأمر بين عدم التعبّد بصدور ما عدا الواحد المتّفق علىٰ التعبّد به، وبين عـدم التعبّد بظاهر الواحد المتّفق علىٰ التعبّد به. ولا أوْلويّة للـثاني، بـل قـد يـتخيّل العكس

وذلك لما عرفت من شمول دليل حجيّة السند لكليهما، وتفصيل الكلام في المقام علىٰ ما في التنكابني:

إنّ هنا ثلاثة أُمور: دليل التعبّد بالصدور، ودليل التعبّد بالظهور، وتفرّع الأُخذ بظاهر خبر علىٰ الأُخذ بصدوره، وكونه مسبّباً عنه لا عن صدور الآخر، لعدم مدخليّته فيه، والأوّل يقتضي البناء علىٰ صدور كلا الدليلين، والثاني يقتضي البناء والأُخذ بظهور كليهما أيضاً، لكن ذلك محال لتنافيهما، والثالث يقتضي الدوران بين الشيئين، إذ الأُخذ بصدور أحدهما المعيّن إذا كان هناك رجحان واجب ومتيقّن، بمعنىٰ أنّه بعد البناء علىٰ الصدور في الجملة وعدم جواز طرح كليهما لابدّ من البناء علىٰ صدور الراجح، إذ لا مسوّغ للبناء علىٰ صدور المرجوح مع وجوده.

وكذلك الأُخذ بصدور أحدهما المخيّر واجب ومتيقّن بالمعنىٰ المزبور، والعمل بالظاهر متفرّع علىٰ الأُخذ بالصدور، فالعمل بظاهر ما حكم بصدوره لازم، لكن يعارضه دليل الأُخذ بصدور الآخر لا بنفسه، بل لأنّ الأُخذ به يحقّق العمل بظهوره، ولا تقدّم لأحدهما علىٰ الآخر لفرض كون دليلي الأُخذ بظهور متيقّن الصدور والأُخذ بصدور غير المتيقّن في مرتبة واحدة وعدم مزية أحدهما علىٰ الآخر، وعدم كون أحدهما مسبّباً عن الآخر، فلا أوْلويّة للأُخذ بالسندين وطرح الظهورين الذي هو مقتضىٰ الجمع علىٰ الأُخذ بسند متيقّن الأُخذ بالمعنىٰ المزبور وظهوره أيضاً وطرح الآخر بحسب السند الذي لازمه عدم العمل بظاهره للزوم العمل بظاهر كلام الإمام عليه السلام، لا بظاهر كلام غيره.

وكيف كان، فمقتضىٰ شمول دليل الحجيّة لكليهما هو الأُخذ بظاهر كليهما وهو غير ممكن (فيدور الأمر بين) الطرح، أعني: (عدم التعبّد بصدور ما عدا الواحد المتّفق علىٰ التعبّد به، وبين) الجمع، أعني: (عدم التعبّد بظاهر الواحد المتّفق علىٰ التعبّد به).

وقوله: (ولا أوْلويّة للثاني) إشارة إلىٰ بطلان الوجه الرابع وهو حكومة دليل التعبّد بالصدور علىٰ دليل التعبّد بالظهور، وملخّصه علىٰ ما في شرح الاعتمادي: إنّ الشكّ في اعتبار ظاهر أحدهما المتّفق علىٰ التعبّد به ليس مسبّباً عن الشكّ في اعتبار صدور ما عدا

فيه من حيث إنّ في الجمع تركَ التعبّد بظاهرين وفي طرح أحدهما ترك التعبّد بسند واحد، لكنّه فاسد، من حيث إنّ تركَ التعبّد ـ بظاهر مالم يثبت التعبّد بصدوره ولم يحـرز كـونه صادراً عن المتكلّم وهو ما عدا الواحد المتيقّن العمل به ـ ليس مخالفاً للأصل، بل التعبّد غير معقول، إذ لا ظاهر حتىٰ يتعبّد به، فليس مخالفاً للأصل وتركاً للتعبّد بما يجب التعبّد به.

وممّا ذكرنا يظهرُ فسادُ توهّم أنّه إذا عملنا بدليل حجيّة الأمارة فيهما، وقلنا بأنّ الخبرين معتبران سنداً، فيصيران كمقطوعي الصدور، ولا إشكـالَ ولا خـلافَ في أنّـه إذا وقـع التعارضُ بين ظاهري مقطوعي الصدور، كآيتين أو متواترين، وجب تأويـلُهما والعـملُ

الواحد المتّفق علىٰ التعبّد به، حتىٰ يكون دليل الثاني حاكماً علىٰ دليل الأوّل، فليس في البين سببيّة، حتىٰ تحصل الحكومة، بل كلاهما مسبّبان عن العلم بانتفاء أحدهما لامتناع صدور المتنافيين عن الشارع.

وبالجملة، لا أوْلويّة للثاني، أعني: الجمع علىٰ الطرح (بل قـد يـتخيّل العكس) وهـو أوْلويّة الطرح علىٰ الجمع.

ثمّ *الوجه* في ذلك ما أشار إليه بقوله: (من حيث إنّ في الجمع ترك التعبّد بظاهرين وفي طرح أحدهما ترك التعبّد بسند واحد).

ومن المعلوم أنّ إهمال سند واحد أوْلىٰ من إهمال ظاهرين، إذ ليس في الأوّل مخالفة أصلين، أي: ترك التعبّد بالسند وترك التعبّد بالظاهر، لأنّ الظاهر إنّما يكـون مـعتبراً مـع الأخذ بالصدور، هذا بخلاف الثاني حيث يكون فيه مخالفة أصلين، أعني: تـرك التـعبّد بالظاهرين، (لكنّه فاسد، من حيث إنّ ترك التعبّد ـ بظاهر ما لم يثبت التعبّد بصدوره ولم يحرز كونه صادراً عن المتكلّم وهو ما عدا الواحد المتيقّن العمل به ـ ليس مخالفاً للأصل، بل التعبّد غير معقول، إذ لا ظاهر) مع عدم الفراغ عن الصدور (حتىٰ يتعبّد به).

وحاصل الكلام في المقام هو أنّ وجوب التعبّد بالظاهر فرع للفراغ عن التعبّد بالصدور، وحيث إنّ المفروغ عنه هو أحدهما فالواجب هو التعبّد بظاهره فقط، فالمخالفة للأصل في صورة الجمع إنّما تحصل بالنسبة إلىٰ ترك أحد الظاهرين، وفي صورة الطرح تحصل بطرح أحد السندين، فلا أوْلويّة للطرح علىٰ الجمع، وبالعكس.

(وممّا ذكرنا) من عدم الأوْلويّة (يظهر فساد توهّم أنّه إذا عملنا بدليل حجيّة الأمارة

بخلاف ظاهرهما، فيكون القطعُ بصدورهما عن المعصومعليهم السلام قرينةً صارفةً لتأويل كلّ من الظاهرين.

فيهما، وقلنا بأنّ الخبرين معتبران سنداً، فيصيران كمقطوعي الصدور، ولا إشكال ولا خلاف في أنّه إذا وقع التعارض بين ظاهري مقطوعي الصدور، كآيتين أو متواترين، وجب تأويلهما والعمل بخلاف ظاهرهما، فيكون القطع بصدورهما عن المعصومعليهم السلام قرينة صارفة لتأويل كلّ من الظاهرين).

فلابدّ أوّلاً: من بيان وجه توهّم قياس المقام بمقطوعي الصدور.

وثانياً: من بيان فساد القياس من جهة الفرق بينهما.

أمّا تقريب توهّم القياس، فيمكن أن يقال بأنّ دليل حجيّة الأمارة سنداً يجعل مظنون الصدور بمنزلة المقطوع الصدور، فكما يجب تأويل ظاهري مقطوعي الصدور إذا وقع التعارض بين ظاهريهما بحسب الحكم والعمل بخلاف ظاهريهما، لعدم إمكان رفع اليد عن السند مع كونه مقطوعاً، كذلك يجب تأويل ظاهري مظنوني الصدور إذا وقع التعارض بين ظاهريهما بحسب الحكم والعمل بخلاف ظاهريهما، وذلك لعدم إمكان رفع اليد عن السند بعد كونه بمنزلة المقطوع بدليل الحجيّة.

فالنتيجة هي الجمع بين الدليلين بالتصرّف في ظاهر كلّ منهما، فكما يجب تأويل قوله: (ثمن العذرة سحت)[1] وقوله: (لا بأس ببيع العذرة)[2] بحمل الأوّل على النجسة والثاني على الطاهرة على فرض القطع بصدورهما، كذلك على فرض الظنّ بصدورهما، لما عرفت من أنّ معنى حجيّة السند الظنّي تنزيله منزلة السند القطعي في ترتيب الآثار، ومنها وجوب الجمع عند التعارض.

ثمّ لو فرض عدم وجدان وجه الجمع، كما إذا قطع بصدور: أكرم العلماء، ولا تكرم العلماء، وعلم من الخارج عدم إرادة الفرق بين الأفراد والأزمان وغيرهما، وعدم إرادة الكراهة من النهي أو تعدّد وجه الجمع مع التساوي، كما إذا قطع بصدور: اغتسل للجمعة، وينبغي غسل الجمعة، حيث يحتمل إرادة الندب من الأمر ويحتمل إرادة الوجوب من

---

(١) التهذيب ٦: ٣٧٢ / ١٠٨٠. الوسائل ١٧: ١٧٥، أبواب ما يكتسب به، ب ٤٠، ح ١.

(٢) التهذيب ٦: ٣٧٣ / ١٠٨١. الوسائل ١٧: ١٧٥، أبواب ما يكتسب به، ب ٤٠، ح ٣.

وتوضيحُ الفرق وفساد القياس: إنّ وجوبَ التعبّد بالظواهر لا يزاحمُ القطعَ بالصدور، بل القطعُ بالصدور قرينةٌ علىٰ إرادة خلاف الظاهر، وفي ما نحن فيه يكون وجوبُ التعبّد بالظاهر مزاحماً لوجوب التعبّد بالسند.

وبعبارة أُخرىٰ: العملُ بمقتضىٰ أدلّة اعتبار السند والظاهر بمعنىٰ الحكم بصدورهما وإرادة ظاهرهما غيرُ ممكن، والممكنُ من هٰذه الأُمور الأربعة اثنان لا غير.

ينبغي، فيتوقّف ويرجع إلىٰ الأصل إن وافق أحدهما كأصالة البراءة الموافقة لظاهر ينبغي، وإن خالفهما كما في المثال الأوّل فإنّ الأمر فيه دائر بين المحذورين فيتخير عقلاً كما في شرح الاعتمادي. هذا تمام الكلام في وجه التوهّم، وقد أشار إلىٰ دفع التوهّم المذكور بقوله:

(وتوضيح الفرق وفساد القياس: إنّ وجوب التعبّد بالظواهر لا يزاحم القطع بالصدور، بل القطع بالصدور قرينة علىٰ إرادة خلاف الظاهر، وفي ما نحن فيه يكون وجوب التعبّد بالظاهر مزاحماً لوجوب التعبّد بالسند).

لاتّحاد مرتبتهما وكون الشك فيهما مسبّباً عن ثالث وهو العلم بانتفاء أحدهما، فقياس ما نحن فيه بمقطوعي الصدور قياس مع الفارق.

وحاصل الفرق أنّ أدلّة حجيّة الظواهر لا تزاحم السند في المقيس عليه لكون السند قطعيّاً، فلا بدّ من التصرّف في ظاهر الدليلين، لأنّ القطع بالصدور قرينة عقليّة لصرف كلّ منهما عن ظاهره، فالقطع بالسندين وارد علىٰ أصالة الظهور، هذا بخلاف المقام لحصول الدوران فيه بين الاخذ بظاهر متيقن الأخذ بصدوره وبين الأخذ بسند الآخر غير المتيقّن صدوره، وكلاهما في العرض الواحد من غير تقدّم ذاتي لأحدهما علىٰ الآخر، فلا يمكن أن يكون أحدهما قرينة لصرف الآخر عن ظهوره، إذ مفاد أدلّة وجوب التعبّد بالصدور هو جعل المظنون بمنزلة الواقع في ترتيب الآثار الشرعيّة الثابتة للواقع علىٰ المظنون، لا جعل الظنّ بمنزلة القطع، كي يكون المظنون صدوراً كالمقطوع صدوراً في القرينيّة، لوجود المزاحم، إذ كما أنّ التعبّد بالصدور واجب، كذلك التعبّد بظاهر أحدهما المفروغ عنه وهما في مرتبة واحدة كما عرفت.

(وبعبارة أُخرىٰ: العمل بمقتضىٰ أدلّة اعتبار السند والظاهر بمعنىٰ الحكم بصدورهما

إمّا الأخذُ بالسندين وإمّا الأخذُ بظاهرٍ وسندٍ من أحدهما، فالسندُ الواحدُ منهما متيقّنُ الأخذ به. وطرحُ أحد الظاهرين ـ وهو ظاهر الآخر الغير المتيقّن الأخذ بسنده ـ ليس مخالفاً

وإرادة ظاهرهما غير ممكن، والممكن من هذه الأمور الأربعة).

أي: ١ ـ الأخذ بالسندين وطرح الظاهرين.

٢ ـ الأخذ بالظاهرين وطرح السندين.

٣ ـ والأخذ بالسندين وإبقاء الظاهرين.

٤ ـ والأخذ بسند أحدهما وظاهره وطرح سند الآخر.

(اثنان) وهما الأوّل والرابع (لا غير) لعدم إمكان أخذ الجميع لتعارضهما ولا طرح الجميع لمنافاته لأخبار العلاج ولا طرح السندين خاصّة، إذ لا يعقل معه أخذ الظاهرين لما عرفت غير مرّة من أنّ الأخذ بالظاهر فرع للأخذ بالسند، فلابدّ إمّا من الأخذ بالسندين أو من الأخذ بالسند والظاهر من أحدهما كما أشار إليه بقوله:

(إمّا الأخذ بالسندين وإمّا الأخذ بظاهرٍ وسندٍ من أحدهما، فالسند الواحد منهما متيقّن الأخذ به).

وقوله: (وإمّا الأخذ بالسندين) إشارة إلى الجمع.

وقوله: (وإمّا الأخذ بظاهرٍ وسندٍ من أحدهما) إشارة إلى الطرح.

ثمّ الصور بحسب الاحتمال العقلي ستة كما في شرح التنكابني، أربعة منها ممتنعة واثنتان منها ممكنة.

الصورة الأولى من الصور الممتنعة هي الأخذ بالصدورين والظهورين، وجه الامتناع تعارض الظاهرين مع عدم إمكان إرادة كليهما.

الثانية منها هي طرح الصدورين والظهورين، وجه الامتناع هو كون طرحهما مخالفاً لفرض الكلام، إذ فرض الكلام على صدور المتعارضين في الجملة ودوران الأمر بين الجمع والطرح.

الثالثة منها هي طرح الصدورين مع الأخذ بالظهورين، وجه الامتناع فيها هو عدم إمكان الأخذ بالظهور مع عدم البناء على الصدور، لتفرّعه عليه.

الرابعة منها هي الأخذ بصدور غير متيقّن الأخذ وظهوره وطرح سند متيقّن الأخذ

للأصل، لأنّ المخالف للأصل ارتكاب التأويل في الكلام بعد الفراغ عن التعبّد بصدوره، فيدور الأمرُ بين مخالفة أحد أصلين: إمّا مخالفة دليل التعبّد بالصدور في غير المتيقّن التعبّد، وإمّا مخالفة الظاهر في متيقّن التعبّد، وأحدهما ليس حاكماً علىٰ الآخر، لأنّ الشكّ فيهما مسبّب عن ثالث، فيتعارضان.

ومنه يظهر فسادُ قياس ذلك بالنصّ الظنّي السند مع الظاهر، حيث يوجب الجمع بينهما بطرح ظهور الظاهر، لا سند النصّ.

وظهوره وجه الامتناع فيها هو لزوم تقديم المرجوح علىٰ الراجح.

الصورة الخامسة وهي الأخذ بالسندين وطرح الظهورين ممكنة.

وكذا الصورة السادسة ـ وهي الأخذ بسند متيقّن الأخذ وظهوره وطرح سند غير متيقّن الأخذ وظهوره ـ ممكنة. ثمّ الدوران بين الجمع والطرح إنّما يتحقّق في الصورتين الأخيرتين الممكنتين.

وبالجملة، إنّ ملخّص الفرق وفساد القياس هو أنّ القطع بالصدور في المقيس عليه دليلاً علىٰ إرادة خلاف الظاهر ولا يمكن العكس، لأنّ طرح السند القطعي في مقابل الظاهر غير معقول، وهذا بخلاف المقام فإنّ المفروض كون السند ظنّياً كالدلالة، ولا مزيّة لأحدهما علىٰ الآخر، فلابدّ ـ حينئذٍ ـ إمّا من الأخذ بالسندين والتأويل في الظاهرين أو من أخذ أحدهما وطرح الآخر أصلاً.

والنتيجة هي أنّ السند الواحد منهما متيقّن الأخذ علىٰ التقديرين، والظاهر الواحد منهما متيقّن الطرح علىٰ التقديرين.

(فيدور الأمر بين مخالفة أحد أصلين: إمّا مخالفة دليل التعبّد بالصدور في) أحدهما وهو (غير المتيقّن التعبّد، وإمّا مخالفة الظاهر في متيقّن التعبّد) فالأوّل مخالفة لأصل التعبّد بالصدور، والثاني لأصل التعبّد بالظهور.

(وأحدهما ليس حاكماً علىٰ الآخر، لأنّ الشكّ فيهما مسبّب عن ثالث) وهو العلم الإجمالي بانتفاء أحدهما (فيتعارضان. ومنه) أي: من أنّ الشكّ فيهما مسبّب عن أمر ثالث (يظهر فساد قياس ذلك بالنصّ الظنّي السند مع الظاهر، حيث يوجب) تعارضهما (الجمع بينهما بطرح ظهور الظاهر) سواء كان سند الظاهر قطعيّاً أم ظنّياً (لا سند النصّ).

توضيحه: إنّ سند الظاهر لا يزاحم دلالته ولا سند النصّ ولا دلالتـه، أمّـا دلالتـه فواضح، إذ لا يبقىٰ مع طرح السند مراعاةٌ للظاهر، وأمّا سند النصّ ودلالته، فإنّما يزاحمان ظاهره لا سنده.

فلابدّ أوّلاً: من بيان القياس، وثانياً: من وجه فساده.

أمّا تقريب قياس المقام ـ أعني: تقديم دليل السند علىٰ دليل الظاهر في الظاهرين علىٰ تقديم دليل السند للنصّ وإن كان ظنّياً علىٰ دليل الظاهر وإن كان قطعياً من حيث السند ـ فهو أنّ الوجه والملاك لتقديم دليل سند النصّ علىٰ دليل الظاهر بعينه موجود في المقام، وهو حكومة دليل السند علىٰ دليل الظاهر من دون فرق بين أن يكون أحد الدليلين نصّاً والآخر ظاهراً، وبين أن يكون كلاهما ظاهراً، لأنّ الدوران إنّما هو بين الأخذ بدليل السند والتصرّف في الظاهر، وبين الأخذ بدليل الظاهر وطرح دليل السند، ومقتضىٰ القياس هو الأخذ بدليل السند وطرح دليل الظاهر فيما إذا دار الأمر بين الأخذ بأحدهما وطرح الآخر. كما يؤخذ بدليل سند النصّ ويطرح دليل الظاهر في دوران الأمر بـين الأخـذ بـأحدهما وطرح الآخر. هذا تمام الكلام في بيان القياس.

وأمّا وجه فساد القياس، فهو أنّ الشكّ في اعتبار ظهور الظاهر مسبّب عـن الشكّ فـي اعتبار النصّ، فيكون دليل اعتبار النصّ حاكماً علىٰ دليل اعتبار الظاهر، وهذا بخلاف ما نحن فيه، حيث عرفت أنّ الشكّ في اعتبار ظهور الظاهر ليس مسبّباً عن الشكّ في اعتبار صدور الآخر، بل الشكّ فيهما مسبّب عن أمرٍ ثالثٍ وهو العلم الإجمالي بانتفاء أحدهما.

فنرجع إلىٰ توضيح العبارات طبقاً لما في شرح الاعتمادي.

(توضيحه) أي: الفساد (إن سند الظاهر لايزاحم دلالته) بديهة، أي: لا يعقل تمانع بين سند: أكرم العلماء، ودلالته ولا بين سنده وسند النصّ، ولا بينه وبـين دلالة النـصّ، فـإنّ صدور: أكرم العلماء، الظاهر في العموم لا يمنع عن صدور: لا تكرم النحاة، النصّ في إرادة الخاصّ، ولا يمنع عن دلالة: لا تكرم النحاة، علىٰ حرمة إكرامهم أيضاً.

(وأمّا سند النصّ ودلالته، فإنّما يزاحمان ظاهره) أي: الظاهر (لا سـنده) أي: الظـاهر، بمعنىٰ أنّ صدور: لا تكرم النحاة، ودلالته علىٰ حرمة إكرامهم يمنعان عن ظـهور: أكـرم العلماء، لا عن صدوره وحينئذٍ فلا بدّ إمّا من طرح عموم: أكرم العلماء، وإمّا من طرح سند

وهما حاكمان علىٰ ظهوره، لأنّ من آثار التعبّد به رفعَ اليد عن ذلك الظهور، لأنّ الشكّ فيه مسبّب عن الشكّ في التعبّد بالنصّ، وأضعفُ ممّا ذكر توهّمُ قياس ذلك بما إذا كان خبرٌ بلا معارض، لكنّ ظاهره مخالف للإجماع، فإنّه يحكم بمقتضىٰ اعتبار سنده بإرادة خلاف الظاهر من مدلوله.

النصّ ودلالته.

(وهما حاكمان علىٰ ظهوره) أي: الظاهر (لأنّ من آثار التعبّد به رفع اليد عن ذلك الظهور، لأنّ الشكّ فيه مسبّب عن الشكّ في التعبّد بالنصّ).

وحاصل الكلام في المقام: إنّ النصّ لكونه قطعيّاً دلالةً قرينة عقلاً علىٰ صرف الظاهر عن الظهور، فرفع اليد عن الظاهر أثر التعبّد بالنصّ، فيكون الشكّ في الأوّل مسبّباً عن الشكّ في الثاني، فدليل الثاني حاكم علىٰ دليل الأوّل، فيجب الجمع بمقتضىٰ حكومة دليل الصدور، هذا في المقيس عليه.

بخلاف ما نحن فيه، حيث لم يكن وجوب التعبّد بصدور ما عدا الواحد المتفّق عليه قرينة علىٰ إرادة خلاف الظاهر، بل وجوب التعبّد بظاهر أحدهما المتفّق عليه يزاحمه، لأنّ الشكّ فيهما مسبّب عن أمرٍ ثالثٍ وهو العلم بانتفاء أحدهما.

(وأضعف ممّا ذكر توهّم قياس ذلك بما إذا كان خبر بلا معارض) من جنسه (لكن ظاهره مخالف للإجماع، فإنّه) يكون من حيث السند معتبراً و(يحكم بمقتضىٰ اعتبار سنده بإرادة خلاف الظاهر من مدلوله).

وملخّص قياس المقام علىٰ ذلك: إنّه كما يحكم بإرادة خلاف الظاهر من الخبر المخالف بحسب ظاهره للإجماع ـ بعد الأخذ بسنده والتعبّد بصدوره من جهة دليل اعتبار سنده ـ فكذلك يحكم بإرادة خلاف الظاهر من أحد الدليلين في المقام بعد التعبّد بالصدور من جهة دليل اعتبار السند. هذا تمام الكلام في تقريب القياس.

أمّا فساد القياس، فلأنّ سند الظاهر لا يزاحم دلالته ولا يزاحم الإجماع، لأنّه دليل قطعي، فالإجماع يكون قرينة لإرادة خلاف الظاهر من الخبر لا لطرح سنده، لأنّه يزاحم ظاهره لا سنده، وهذا بخلاف ما نحن فيه حيث يكون وجوب التعبّد بظاهر أحدهما المتّفق عليه مزاحماً بوجوب التعبّد بسند الآخر من دون أوْلويّة.

لكن لا دوران هناك بين طرح السند والعمل بالظاهر وبين العكس، إذ لو طرحنا سند ذلك الخبر لم يبقَ مورد للعمل بظاهره، بخلاف ما نحن فيه، فإنّا إذا طرحنا سند أحد الخبرين أمكننا العملُ بظاهر الآخر، ولا مرجّح لعكس ذلك.

وأمّا وجه أضعفيّة هذا القياس من سابقه، فهو أنّ في تعارض النصّ والظاهر يدور الأمر بين طرح ظهور الظاهر وسند النصّ، إلّا أنّ دليل التعبّد بسند النصّ حاكم علىٰ دليل التعبّد بظهور الظاهر.

وأمّا في تعارض ظاهر الخبر مع الإجماع، فلا معنىٰ للدوران المذكور، لأنّ سند الإجماع قطعي لا يحتمل طرحه أصلاً، وسند الخبر وإن كان قابلاً للطرح إلّا أنّه لو طرح لا يعقل التعبّد بظاهره. كما أشار إليه بقوله:

(لكن لا دوران هناك بين طرح السند) من الخبر **(والعمل بالظاهر وبين العكس، إذ لو طرحنا سند ذلك الخبر لم يبقَ مورد للعمل بظاهره، بخلاف ما نحن فيه، فإنّا إذا طرحنا سند أحد الخبرين أمكننا العمل بظاهر الآخر، ولا مرجّح لعكس ذلك)**، وهو الجمع علىٰ طرح المزبور.

وقد تمّ إلىٰ هنا ذكر ما يمكن أن يستدلّ به علىٰ الجمع بين الدليلين من الوجوه السبع. غاية الأمر بعضها مذكور في المتن صريحاً كالإجماع مثلاً وبعضها إشارةً، فنقول في مقام ذكرها إجمالاً:

الأوّل: هو الإجماع وهو مذكور في قول الأحسائي، حيث قال: فإنّ العمل بالدليلين مهما أمكن خير من ترك أحدهما بإجماع العلماء.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «واستدلّ عليه تارةً بأنّ الأصل في الدليلين الإعمال».

والثالث: ما أشار إليه بقوله: «وأُخرىٰ بأنّ دلالة اللفظ علىٰ تمام معناه أصليّة ... إلىٰ آخره».

والرابع: ما أشار إليه بقوله: «ولا أولويّة للثاني» حيث يكون إشارة إلىٰ بطلان الوجه الرابع وهو حكومة دليل التعبّد بالصدور علىٰ دليل التعبّد بالظهور.

الخامس: ما أشار إليه بقوله: «وممّا ذكرنا يظهر فساد توّهم ... إلىٰ آخره».

السادس: ما أشار إليه بقوله: «ومنه يظهر فساد قياس ذلك بالنصّ الظنّي السند ... إلىٰ

بل الظاهر هو الطرح، لأنّ المرجّحَ والمحكّمَ في الإمكان الذي قيّد به وجوبُ العمل بالخبرين هو العرفُ.

آخره».

السابع: ما أشار إليه بقوله: «وأضعف ممّا ذكرنا توّهم قياس ذلك ... إلىٰ آخره».

ثمّ إنّك قد عرفت أنّ المصنفﷺ ذكر في عنوان مختاره أنّ العمل بعموم القضيّة -أعني: قضيّة الجمع بين الدليلين مهما أمكن - لا دليل عليه، بل الدليل علىٰ خلافه من النصّ والإجماع، فقرّر إلىٰ هنا عدم الدليل علىٰ الجمع بإبطال الوجوه السبعة. فشرع في بيان الدليل علىٰ وجوب الطرح، حيث قال:

(**بل الظاهر هو الطرح**) كما يستفاد من الوجوه الأربعة الآتية علىٰ ما في شرح الاعتمادي.

(**لأنّ المرجّحَ والمحكّم في الإمكان الذي قيّد به وجوب العمل بالخبرين هو العرف**).

وحاصل الكلام في المقام هو أنّ الإمكان في القضيّة المشهورة - أعني: إنّ الجمع مهما أمكن أوْلىٰ من طرح أحدهما - يمكن أن يكون المراد منه الإمكان العرفي ويمكن أن يكون المراد منه الإمكان العقلي. والحقّ عند المصنفﷺ هو الأوّل، وذلك لوجوه:

منها: إنّ المراد من الإمكان لو كان هو الإمكان العقلي أمكن الجمع بين الدليلين بتأويل كليهما أو أحدهما في جميع الموارد ولو بتوجيه بعيد، ولازم ذلك هو سدّ باب الترجيح، كما تقدّم في كلام المصنفﷺ حيث قال: «إنّ العمل بهذه القضيّة علىٰ ظاهرها يوجب سدّ باب الترجيح والهرج في الفقه».

ومنها: سؤال الرواة عن حكم المتعارضين مع أنّه كان المركوز في ذهن كلّ أحد وجوب العمل بالدليل الشرعي مهما أمكن، فسؤال الرواة عن حكم المتعارضين مع إمكان الجمع عقلاً كاشف عن أنّ المراد من إمكان الجمع ليس عقلاً، بل بحسب نظر العرف.

ومنها: هي الأجوبة التي وردت في الأخبار العلاجيّة، حيث تنحصر في الطرح تعييناً أو تخييراً، وبعبارة أُخرىٰ: إنّه لم يقع الجواب في الأخبار العلاجيّة إلّا بالطرح تعييناً أو تخييراً.

ومنها: الإجماع العملي من زمن الصحابة إلىٰ زمننا هذا، فإنّهم لا يزالون يطرحون أحد

ولا شكّ في حكم العرف وأهل اللسان بعدم إمكان العمل بقوله: أكرم العلماء، ولا تكرم العلماء.

نعم، لو فرض علمُهُم بصدور كليهما حملوا أمر الآمِر بالعمل بهما على إرادة ما يعمّ العمل

المتعارضين، فهذه الوجوه الأربعة كاشفة عن أنّ المراد من الإمكان ليس عقلاً، بل عرفاً.

ونرجع إلىٰ توضيح العبارة طبقاً لما في شرح الاعتمادي.

(ولا شكّ في حكم العرف وأهل اللسان بعدم إمكان العمل بقوله: أكرم العلماء، ولا تكرم العلماء) مع عدم القرينة علىٰ إرادة خلاف الظاهر من أحدهما.

نعم، قد قال بأنّ المتيقنّ من كلّ منهما يكون قرينة علىٰ إرادة خلاف الظاهر، إذ كلّ منهما نصّ في القدر المتيقّن، لأنّ النصوصيّة كما تحصل بصراحة اللفظ تحصل ـ أيضاً ـ بتيقّن الإرادة، كتيقّن إرادة عدول العلماء من: أكرم العلماء وفسّاقهم، من: لا تكرم العلماء، بملاحظة تناسب الموضوع والحكم بعد التعارض.

فكلّما كان لكلّ من المتعارضين قدر متيقّن يدخل في تعارض النصّ والظاهر فتُرفع اليد عن عمومٌ لا تكرم العلماء بنصوصيّة: أكرم العلماء، في العدول، وبالعكس، وكذلك تُرفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب في: أكرم زيداً، بنصوصيّة النهي في مطلق المرجوحيّة في: لا تكرم زيداً، وبالعكس، فيحمل الأمر علىٰ مطلق الجواز، والنهي علىٰ مطلق المرجوحيّة، فتحصل الكراهة بناءً علىٰ احتمال فاسد، وهو كون الأمر نصّاً في الجواز المشترك بين الأحكام الأربعة دون خصوص الثلاثة، وتُرفع اليد عنه إطلاق (لا بأس ببيع العذرة) بنصوصيّة (ثمن العذرة سحت) في النجسة، وبالعكس.

هذا تمام الكلام في ما يمكن أن يقال في الجمع بين الدليلين، ولكن يردّ بأنّ تيقّن الإرادة لا يؤثر في النصوصيّة والقرينيّة عند العرف إلّا إذا كان ارتكازيّاً، كما لو سئل عن المولىٰ: هل يجب إكرام العلماء؟ فقال: أكرم العلماء، وسُئل عن المولىٰ: هل يجب إكرام عدول العلماء؟ فقال: أكرم العلماء، وسُئل في مجلس آخر: هل يجب إكرام فسّاقهم؟ فقال: لا تكرم العلماء. وهذا بخلاف ما لو ورد عن المولىٰ: أكرم العلماء، ولا تكرم العلماء، حيث لا تكون إرادة المتيقّن من كلّ منهما أمراً ارتكازيّاً.

نعم، لو قطع بصدورهما أو فرضنا حكومة دليل الصدور علىٰ دليل الظهور يكون

بخلاف ما يقتضيانه بحسب اللغة والعرف، ولأجل ما ذكرنا وقع من جماعة من أجلّاء الرواة السؤالُ عن حكم الخبرين المتعارضين، مع ما هو مركوز في ذهن كلّ أحد، من أنّ كلّ دليل شرعي يجب العملُ به مهما أمكن، فلو لم يفهموا عدمَ الإمكان في المتعارضين لم يبق وجهٌ للتحيّر الموجب للسؤال.

مع أنّه لم يقع الجوابُ في شئ من تلك الأخبار العلاجيّة بوجوب الجمع بتأويلهما معاً، وحملُ مورد السؤال علىٰ صورة تعذّر تأويلهما ولو بعيداً تقييدٌ بفرد غير واقع في الأخبار المتعارضة.

صدورهما ـ وجداناً أو تعبّداً ـ قرينة علىٰ صرف الظاهر بإرادة المعاني المذكورة، كما أشار إليه بقوله:

(نعم، لو فرض علمُهُم بصدور كليهما حملوا أمر الآمر بالعمل بهما علىٰ إرادة ما يعمّ العمل بخلاف ما يقتضيانه بحسب اللغة والعرف).

هذا تمام الكلام في ما هو الوجه الأوّل علىٰ الطرح.

والدليل الثاني علىٰ وجوب الطرح ما أشار إليه بقوله: (ولأجل ما ذكرنا) من حكم العرف والعقلاء وأهل اللسان بعدم إمكان الجمع (وقع من جماعة من أجلّاء الرواة السؤال عن حكم الخبرين المتعارضين، مع ما هو مركوز في ذهن كلّ أحد، من أنّ كلّ دليل شرعي يجب العمل به مهما أمكن، فلو لم يفهموا عدم الإمكان في المتعارضين لم يبقَ وجه للتحيّر الموجب للسؤال).

وحاصل الكلام في المقام أنّ وجوب العمل بالدليل الشرعي بقدر الإمكان من مرتكزات المتشرّعة، ومع ذلك قد تحيّروا في المتعارضين وسألوا عن علاجهما، فيعلم من ذلك أنّ المتعارضين خارجان عن دائرة إمكان العمل فلا عبرة بمجرّد الإمكان العقلي.

ثمّ أشار إلىٰ الدليل الثالث علىٰ وجوب الطرح بقوله:

(مع أنّه لم يقع الجواب في شيء من تلك الأخبار العلاجيّة بوجوب الجمع بتأويلهما معاً، وحمل مورد السؤال علىٰ صورة تعذّر تأوليهما ولو بعيداً تقييد بفرد غير واقع في الأخبار المتعارضة).

ثمّ أشار إلىٰ الدليل الرابع علىٰ وجوب الطرح بقوله:

وهٰذا دليلٌ آخرُ علىٰ عدم كلّية هٰذه القاعدة، هٰذا كلّه مضافاً إلىٰ مخالفتها للإجماع، فإنّ علماء الإسلام من زمن الصحابة إلىٰ يومنا هٰذا لم يزالوا يستعملون المرجّحات في الأخبار المتعارضة بظواهرها ثمّ اختيار أحدهما وطرح الآخر من دون تأويلهما معاً، لأجل الجمع.

وأمّا ما تقدّم من غوالي اللآلئ فليس نصّاً ـ بل ولا ظاهراً ـ في دعوىٰ تقديم الجمع بهٰذا النحو علىٰ التخيير والترجيح، فإنّ الظاهر من الإمكان في قوله: «فإن أمكنك التوفيقُ بينهما» هو الإمكان العرفي في مقابل الامتناع العرفي بحكم أهل اللسان، فإنّ حملَ اللفظ علىٰ خلاف ظاهره بلا قرينة غيرُ ممكن عند أهل اللسان، بخلاف حمل العامّ والمطلق. علىٰ الخاصّ والمقيّد.

ويؤيّده قوله أخيراً: «فإذا لم تتمكّن من ذلك ولم يظهر لك وجهةٌ فارجع إلىٰ العمل بهٰذا

(هذا كلّه مضافاً إلىٰ مخالفتها) أي: كلّية القاعدة (للإجماع، فإنّ علماء الإسلام من زمن الصحابة إلىٰ يومنا هذا لم يزالوا يستعملون المرجّحات في الأخبار المتعارضة بظواهرها ... إلىٰ آخره).

ثمّ هذا الإجماع مبني علىٰ تعميم المرجّحات للأُصول وغيرها لما سيجيء من أنّ سيرة العلماء الرجوع إلىٰ الأصل الموافق لأحدهما بعد فقد المرجّحات.

وكيف كان، فقد أشار إلىٰ ردّ الجمع المذكور في كلام الأحسائي بقوله:

(وأمّا ما تقدّم من غوالي اللآلئ فليس نصّاً ـ بل ولا ظاهراً ـ في دعوىٰ تقديم الجمع بهذا النحو علىٰ التخيير والترجيح، فإنّ الظاهر من الإمكان) أي: المتبادر منه عرفاً (في قوله: «فإن أمكنك التوفيق بينهما» هو الإمكان العرفي) كما في مورد تعارض الظاهر مع النصّ أو الأظهر، حيث يمكن الجمع عرفاً بحمل الظاهر علىٰ النصّ في الأوّل أو علىٰ الأظهر في الثاني.

(في مقابل الامتناع العرفي بحكم أهل اللسان، فإنّ حمل اللفظ علىٰ خلاف ظاهره بلا قرينة غير ممكن عند أهل اللسان، بخلاف) حمل: ينبغي إكرام العلماء، علىٰ الأظهر، نحو: يجب إكرام العلماء، و(حمل العامّ والمطلق علىٰ الخاصّ والمقيّد) فيكون ممكناً عند العرف وأهل اللسان.

(ويؤيّده) أي: كون المراد من الإمكان هو الإمكان العرفي (قوله أخيراً: «فإذا لم تتمكّن

الحديث» فإنّ مورد عدم التمكّن نادر جدّاً.

وبالجملة، فلا يظنّ بصاحب الغوالي ولا بمن هو دونه أن يقتصر في الترجيح علىٰ موارد لا يمكن تأويلُ كلّيهما، فضلاً عن دعواه الإجماعَ علىٰ ذلك.

والتحقيقُ الذي عليه أهله: إنّ الجمعَ بين الخبرين المتنافيين بظاهرهما علىٰ أقسام ثلاثة:

أحدها: ما يكون متوقّفاً علىٰ تأويلهما معاً.

والثاني: ما يتوقّف علىٰ تأويل أحدهما المعيّن.

من ذلك ولم يظهر لك وجهه فارجع إلىٰ العمل بهذا الحديث»)، أي: مقبولة عمر بن حنظلة (فإنّ مورد عدم التمكّن) من الجمع عقلاً غير واقع أو (نادر جداً) إذ ما من موردٍ إلّا يمكن الجمع بين الدليلين عقلاً ولو بتوجيهٍ بعيدٍ.

(وبالجملة، فلا يظن بصاحب الغوالي ولا بمن هو دونه أن يقتصر في الترجيح علىٰ موارد لا يمكن تأويل كليهما، فضلاً عن دعواه الإجماع علىٰ ذلك).

وحاصل الكلام علىٰ ما في شرح الاعتمادي هو أنّ مراد صاحب الغوالي من الإمكان في مورد وجوب الجمع هو الإمكان العرفي وأنّه إجماعي، ويظهر من المحقّق الهروي صاحب الكفاية ﷺ وجوب الجمع إذا كان هناك وجه عرفي للجمع، بحيث لو فرض جمعهما في كلام واحد تعيّن الحمل عليه، كأقرب المجازات لعدم تحيّر العرف، فيخرج عن أخبار العلاج فيجمع بينّ: لا تكرم العلماء، و: لا بأس بإكرام العلماء، بحمل النهي علىٰ الكراهة ونفي البأس علىٰ الجواز، لأنهما أقرب المجازات بخلاف (ثمن العذرة سحت)، و(لابأس ببيع العذرة) لانتفاء وجه عرفي للجميع.

(والتحقيق الذي عليه أهله: إنّ الجمع بين الخبرين المتنافيين بظاهرهما علىٰ أقسام ثلاثة: أحدهما: ما يكون متوقّفاً علىٰ تأويلهما معاً).

كما إذا كانت النسبة بين المتعارضين تبايناً كلّياً، كـ: أكرم زيداً، ولا تكرم زيداً، حيث يحصل الجمع بالتصرّف في ظاهر كلا الدليلين، بأن يحمل الأمر علىٰ مطلق الجواز، والنهي علىٰ مطلق المرجوحيّة ويحكم بالكراهة.

(والثاني: ما يتوقّف علىٰ تأويل أحدهما المعيّن).

سواء كانت النسبة بين المتعارضين هي التباين أو العموم المطلق أو العموم من وجه.

والثالث: ما يتوقّف علىٰ تأويل أحدهما لا بعينه.
أمّا الأوّل، فهو الذي تقدّم أنّه مخالف للدليل والنصّ والإجماع.
وأمّا الثاني، فهو تعارض النصّ والظاهر الذي تقدّم أنّه ليس بتعارض في الحقيقة.
وأمّا الثالث، فمن أمثلته العامّ والخاصّ من وجه، حيث يحصل الجمعُ بتخصيص أحدهما

والأوّل نحو: ترك غسل الجمعة يوجب النار، وينبغي غسل الجمعة، فإنّ الجمع يحصل بالتصرّف في حكم الثاني، أي: حمل ينبغي علىٰ الوجوب. والثاني نحو: أكرم العلماء، ولا تكرم النحاة، حيث يحصل الجمع بالتصرّف في موضوع الأوّل، أي: تخصيص العلماء.

والثالث نحو: أكرم العلماء، ولا تكرم الفسّاق، حيث يحصل الجمع بالتصرّف في موضوع الثاني، أي: حمل الفسّاق علىٰ غير العلماء.

(والثالث: ما يتوقّف علىٰ تأويل أحدهما لا بعينه).

سواء كانت النسبة بين المتعارضين هي التباين أو العموم المطلق أو العموم من وجه، كما تأتي الأمثلة في المتن، ثمّ حصر الأقسام في الثلاثة المذكورة عقلي، بمعنىٰ أنّ الجمع بين المتعارضين؛ إمّا أن يحتاج إلىٰ شاهد أو لا يحتاج إلىٰ شاهد أصلاً. وما يحتاج إلىٰ الشاهد؛ إمّا يحتاج إلىٰ شاهدٍ واحدٍ، أو إلىٰ شاهدين من الخارج. فالأقسام دائرة بين النفي والإثبات وكلّ تقسيم كذلك يكون عقليّاً.

(أمّا الأوّل، فهو الذي تقدّم أنّه مخالف للدليل والنصّ والإجماع).

أي: الجمع بمجرّد الإمكان العقلي فيما يتوقّف علىٰ تأويلهما معاً مخالف للدليل، أي: لزوم الهرج والمرج من الجمع. وللنصّ، وهو جواب الإمام عليه السلام بالرجوع إلىٰ الترجيح أوالتخيير أو التوقف. وللإجماع، يعني: إجماع علماء الإسلام كما في التنكابني مع اختصارٍ منّا.

وقد تقدّم بطلان ما استدلّ به علىٰ وجوب الجمع من الوجوه السبعة.

(وأمّا الثاني، فهو تعارض النصّ والظاهر الذي تقدّم أنّه ليس بتعارض في الحقيقة).

لأنّ النصّ إمّا وارد علىٰ الظاهر أو حاكم عليه، وعلىٰ التقديرين خرج عن باب التعارض لما عرفت من عدم التنافي بين الحاكم والمحكوم ولا بين الوارد المورود، بل الأوّل يكون من باب التفسير والثاني من باب تعدّد الموضوع.

مع بقاء الآخر علىٰ ظاهره.

ومثل قوله: «اغتسل يوم الجمعة» بناءً علىٰ أنّ ظاهر الصيغة الوجوبُ.

وقوله: «ينبغي غسل الجمعة»، بناءً علىٰ ظهور هٰذه المادّة في الاستحباب. فإنّ الجمع يحصل برفع اليد عن ظاهر أحدهما.

(وأمّا الثالث، فمن أمثلته العامّ والخاصّ من وجه) مثل: أكرم العلماء، ولا تكرم الشعراء، (حيث) يتعارضان في مادة الإجتماع و(يحصل الجمع بتخصيص أحدهما مع بقاء الآخر علىٰ ظاهره).

وحاصل الكلام علىٰ ما في شرح الاعتمادي: إنّ مادة الإجتماع كالعالم الشاعر في المثال المذكور وكالصلاة في الدار المغصوبة، إن فرض وجود مناطي الوجوب والحرمة فيها فتدخل في مبحث اجتماع الأمر والنهي، فإن جاز تحكم بحكمين وإلّا تحكم بأقوىٰ المناطين، وإن تساويا تحكم بالثالث، كالإباحة في المثال الأوّل، والحرمة التشريعيّة في الصلاة في الدار المغصوبة في المثال الثاني. وإن فرض انتفاء مناطهما تحكم بالثالث أيضاً، وإن فرض وجود أحد المناطين تحكم به فقط، هذا بحسب التصوّر ومقام الثبوت.

وأمّا بحسب التصديق ومقام الإثبات، فإنّ علم من الخارج بإجماع ونحوه وجود أحد المناطين بلا تعيّن، فالدليلان متعارضان. وإلّا فعلىٰ جواز الاجتماع لا تعارض ولا تنافي بين الدليلين، وعلىٰ امتناعه فإنّ تعرّض الدليلان للحكم الاقتضائي نحو في: أكرم العلماء مصلحة، وفي: إكرام الشعراء مفسدة، فمتزاحمان، فإنّ احتمل أو علم أهميّة أحدهما يقدّم، وإلّا فالحكم هو التخيير أو الرجوع إلىٰ البراءة لاحتمال الإباحة.

وإن تعرّضا للحكم الفعلي نحو: أكرم العلماء ولا تكرم الشعراء، فإن لم يعلم وجود مناطهما فمتعارضان، وإن علم فإن أُحرز أهميّة أحدهما فيقدّم وإلّا فيتخير، ومن أمثلته العموم المطلق كأكرم العلماء، وينبغي إكرام النحاة، حيث يحصل الجمع بالتصرّف في موضوع الأوّل، أي: تخصيص العلماء، أو في حكم الثاني، أي: حمل ينبغي علىٰ الوجوب، ومن أمثلته التعارض علىٰ نحو التباين (ومثل قوله: اغتسل يوم الجمعة بناءً علىٰ) ظهور صيغة الأمر في الوجوب.

(وقوله: «ينبغي غسل الجمعة» بناءً علىٰ ظهور هذه المادّة في الاستحباب، فإنّ الجمع

وحينئذٍ، فإن كان لأحد الظاهرين مزيةٌ وقوّةٌ علىٰ الآخر ـ بحيث لو اجـتمعا في كـلام واحد، نحو: رأيت أسداً يرمي، أو اتّصلا في كلامين لمتكلّم واحد تـعيّن العـملُ بـالأظهر وصرف الظاهر إلىٰ ما لا يخالفه ـ كان حكمُ هذا حكمَ القسم الثاني في أنّه إذا تعبّد بصدور الأظهر يصير قرينة صارفة للظاهر من دون عكس.

نعم، الفرق بينه وبين القسم الثاني: إنّ التعبّد بصدور النصّ لا يمكن إلّا بكونه صارفاً

يحصل برفع اليد عن ظاهر أحدهما. وحينئذٍ، فإن كان لأحد الظاهرين مزيّة وقـوّة عـلىٰ الآخر) نحو يجب غسل الجمعة وينبغي غسـل الجـمعة حـيث يكـون ظـهور الأوّل فـي الوجوب أقوىٰ من ظهور الثاني في الاستحباب (بحيث لو اجتمعا في كلام واحد نحو: رأيت أسداً يرمي، أو اتّصلا في كلامين لمتكلّم واحد) كالصدر والذيل في آية النبأ[1]، (تعيّن العمل بالأظهر وصرف الظاهر إلىٰ ما لا يخالفه، كان حكم هذا حكم القسم الثاني)، أعني: تعارض النصّ والظاهر.

توضيح ذلك علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي: إنّه لو حصل التعارض بين لفظين في كلام واحد وكان لأحدهما قوّة كما في مثال رأيت أسداً يرمي، فإنّ «الأسد» ظـاهر فـي المفترس، و«يرمي» أظهر في الرجل الشجاع، لاشتهار استعمال الرمي في رمي النبل الذي لا يصدر من المفترس إلّا بفرض تعليمه، أو حصل التعارض بين كلامين متّصلين مثل أنّ صدر آية النبأ ظاهر في حجيّة خبر العدل وذيلها أظهر في عدم اعتبار كلّ ما فيه احتمال الندم، يحمل الظاهر علىٰ الأظهر بحكم العرف القطعي، فلو حصل التفاوت بين متعارضين منفصلين بمزيّة أحدهما علىٰ الآخر فلابدّ ـ أيضاً ـ من كونهما في حكم الظاهر والنصّ.

(في أنّه إذا تعبّدنا بصدور الأظهر يصير قرينة صارفة للظاهر من دون عكس).

لأنّ الأظهر قرينة بحكم العرف لصرف الظاهر فقط، فرفع اليد عن الظـاهر مـن آثـار حجيّة الأظهر، فيكون الشكّ في إرادة الظاهر مسبّباً عن الشكّ في التعبّد بسند الأظـهر، فيكون دليل الأظهر حاكماً علىٰ دليـل الظـاهر، كـما مرّ فـي النـصّ عـلىٰ مـا فـي شـرح الاعتمادي.

---

(١) الحجرات: ٦.

عن الظاهر، ولا معنىٰ له غير ذلك، ولذا ذكرنا دوران الأمر فيه بين طرح دلالة الظاهر وطرح سند النصّ، وفي ما نحن فيه يمكن التعبّدُ بصدور الأظهر وإبقاء الظاهر علىٰ حاله وصرف الأظهر، لأنّ كلّاً من الظهورين مستند إلىٰ أصالة الحقيقة.

إلّا أنّ العرف يرجّحون أحدَ الظهورين علىٰ الآخر، فالتعارضُ موجودٌ والترجيحُ بالعرف بخلاف النصّ والظاهر، وأمّا لو لم يكن لأحد الظاهرين مزيةٌ علىٰ الآخر، فالظاهرُ أنّ الدليل المتقدّم في الجمع ـ وهو ترجيح التعبّد بالصدور علىٰ أصالة الظهور ـ غيرُ جارٍ

(نعم، الفرق بينه) أي: الظاهر والأظهر (والقسم الثاني) أي: النصّ والظاهر هو (إنّ التعبّد بصدور النصّ لا يمكن إلّا بكونه صارفاً عن الظاهر، ولا معنىٰ له غير ذلك، ولذا ذكرنا دوران الأمر فيه بين طرح دلالة الظاهر وطرح سند النصّ، وفي ما نحن فيه يمكن التعبّد بصدور الأظهر وإبقاء الظاهر علىٰ حاله وصرف الأظهر، لأنّ كلّاً من الظهورين مستند إلىٰ أصالة الحقيقة) والظهور.

وحاصل الفرق بين الظاهر والأظهر والنصّ والظاهر هو أنّ دلالة النصّ نحو: لا تكرم النحاة، قطعيّة لا تتوقف علىٰ أصالة الظهور، وهذا بخلاف دلالة الظاهر كـ: أكرم العلماء، حيث تكون مسندة إلىٰ أصالة الظهور، فحينئذٍ يكون النصّ قرينة عقلاً لصرف الظاهر عن ظهوره، دون العكس. فمعنىٰ حجيّة سند النصّ ليس إلّا كونه صارفاً للظاهر، ولذا دار الأمر فيه بين طرح دلالة الظاهر وطرح سند النصّ، إذ لا معنىٰ لطرح دلالته. هذا تمام الكلام في النصّ والظاهر، حيث يكون النصّ قرينة لصرف الظاهر.

وأمّا الظاهر والأظهر، فدلالة كليهما مستندة إلىٰ أصالة الظهور، فيصلح كلّ منهما صارفاً للآخر.

(إلّا أنّ العرف يرجّحون أحدَ الظهورين) أعني: الأظهر، (علىٰ الآخر) أعني: الظاهر، فيصير الأظهر بحكم النصّ في الحكومة (فالتعارضُ) بين الأظهر والظاهر (موجودٌ) نظراً إلىٰ ما مرّ من أنّ كلّاً منهما يصلح أن يكون صارفاً للآخر، وذلك لاستناد كلّ منهما إلىٰ أصالة الظهور، (والترجيحُ بالعرف بخلاف النصّ والظاهر) حيث يصلح النصّ أن يكون قرينة عقلاً لصرف الظاهر، دون العكس. هذا تمام الكلام فيما إذا كان لأحد الظاهرين مزيّة علىٰ الآخر.

هنا. إذ لو جمع بينهما وحكم باعتبار سندهما، وبأنّ أحدهما لا بعينه مؤوّلٌ لم يترتّب علىٰ ذلك أزيدُ من الأخذ بظاهر أحدهما.

إمّا من باب عروض الإجمال لهما بتساقط أصالتي الحقيقة في كلّ منهما لأجل التعارض، فيعمل بالأصل الموافق لأحدهما.

(وأمّا لو لم يكن لأحد الظاهرين مزيّةٌ علىٰ الآخر) نحو: أكرم العلماء، ولا تكرم الشعراء (فالظاهرُ أنّ الدليل المتقدّم في الجمع) بين الظاهر مع الأظهر أو النصّ (وهو ترجيح التعبّد بالصدور علىٰ أصالة الظهور، غيرُ جارٍ هنا إذ لو جمع بينهما وحكم باعتبار سندهما، وبأنّ أحدَهما لا بعينه مؤوّلٌ لم يترتّب علىٰ ذلك أزيدُ من الأخذ بظاهر أحدهما) فلا يتحقّق الجمع بمعنىٰ العمل بهما معاً.

وملخّص الكلام إلىٰ هنا علىٰ ما في شرح الاعتمادي: إنّه لا إشكال في رجحان التعبّد بالصدور علىٰ أصالة الظهور في تعارض الظاهر مع النصّ أو الأظهر، لدوران الأمر بين رفع اليد عن ظهور الظاهر أو سند النصّ، والنصّ قرينة عقلاً لصرف الظاهر، إذ رفع اليد عن الظاهر هو أثر التعبّد بالنصّ، فيكون الشكّ في الأوّل مسبّباً عن الثاني، فيكون الثاني حاكماً عليه.

وكذا الكلام في الأظهر، إلّا أنّه قرينة عرفاً لا عقلاً، ولا إشكال في عدم رجحان الجمع علىٰ الطرح في المتعارضين المتوقّف جمعهما علىٰ التصرّف فيهما، لدوران الأمر فيه بين رفع اليد عن ظاهر أحدهما المتّفق عليه وبين رفع اليد عن سند الآخر.

وليس أحدهما مسبّباً عن الآخر، بل كلاهما مسبّبان عن العلم بانتفاء أحدهما، فلا رجحان للتعبّد بالصدور ليجب الجمع ولا دليل آخر - أيضاً - علىٰ الجمع، بل الدليل علىٰ الطرح، كما مرّ، إنّما الإشكال في رجحان الجمع علىٰ الطرح في المتعارضين المتوقّف جمعهما علىٰ التصرّف في أحدهما، لدوران الأمر فيه بين التعبّد بظهور كلّ منهما وسند الآخر، ولا يبعد حكومة الثاني بلحاظ أنّ حجيّة الظهور مقيّدة بعدم القرينة علىٰ الخلاف، فيكون التعبّد بصدورهما معاً قرينة علىٰ تأويل أحد الظاهرين، فيحصل الإجمال ويرجع إلىٰ الأصل، إلّا أنّ الأقوىٰ عدم رجحان التعبّد بالصدور لكونه لغواً، إذ لا معنىٰ للتعبّد بصدورهما، ليكونا مجملين، فيرجع إلىٰ الأصل.

وإمّا من باب التخيير في الأخذ بواحد من أصالتي الحقيقة على أضعف الوجـهين، في حكم تعارض الأحوال إذا تكافأت.

وبالجملة، لا يترتّب على التعبّد بصدورهما أزيـد مـمّا يـترتّب عـلى التـعبّد بـصدور أحدهما وهو العمل على طبق أحدهما.

(إمّا من باب عروض الإجمال لهما بتساقط أصالتي الحقيقة في كلّ منهما لأجل التعارض).

بناءً على القول باعتبار الظواهر من باب الطريقيّة، حيث يكون مقتضى الأصل -حينئذٍ- تساقط المتعارضين منها. وذلك لخروج الطريق من كونه طريقاً بمزاحمة مثله.

(فيعمل بالأصل الموافق لأحدهما).

إن كان أحدهما موافقاً للأصل، ولا يرجع إلى الأصل المخالف لهما لحجيّتهما بالنسبة إلى نفيه، بل الحكم ـ حينئذٍ ـ هو التخيير، كما يأتي، وإمّا على القول باعتبار الظواهر من باب السببيّة، فمقتضى الأصل العقلي هو الأخذ بأحدهما تخييراً. إلّا أنّ الأقوى هو اعتبار الظواهر من باب الطريقيّة دون السببيّة والموضوعيّة، كما أشار إلى ضعف الثاني بقوله:

(وإمّا من باب التخيير في الأخذ بواحد من أصالتي الحقيقة على أضعف الوجهين).

أي: اعتبار الأمارات والظواهر من باب السببيّة، لأنّ الأقوى هو اعتبار الدليلين من باب الطريقيّة، ولازمها هو التساقط كما عرفت لا التخيير.

وتوضيح الكلام في المقام على ما في شرح الاعـتمادي: إنّـه قـد تـتعارض الأحـوال كالاشتراك والنقل والتخصيص والإضمار والمجاز بعضها مع بعض، مـثلاً إذا قـال: أكـرم العلماء، ولا تكرم الشاعر، يدور الأمر بين تخصيص العـلماء وتـقييد الشـاعر، وإذا قـال: اغتسل للجمعة، وينبغي غسل الجمعة، يدور الأمر بين حمل الأمر للندب وحمل ينبغي للوجوب، فيتعارض المـجازان، وإذا قـال: أكـرم العـلماء، ولا تكـرم الشـعراء، فـيتعارض التخصيصان، فإن كان أحدهما أرجح كما في المثال الأوّل فإنّ التقييد أرجح من التخصيص، كما يأتي، فالأمر واضح، فيقدّم العامّ لكونه أظهراً ويقيّد الشاعر بغير العالم، وإلّا فبناءً على أضعف الوجهين ـ وهو اعتبار الأمارات ومنها أصالة الظهور من باب السببيّة ـ يختار أحد الظاهرين.

وبناءً على أقوى الوجهين وهو اعتبارها من باب الطريقيّة، فأصالتي الظهور تتعارضان

وعلىٰ كلّ تقدير يجب طرحُ أحدهما.

نعم، تظهر الثمرة في إعمال المرجّحات السنديّة في هٰذا القسم، إذ علىٰ العمل بقاعدة الجمع يجب أن يحكم بصدورهما وإجمالهما، كمقطوعي الصدور، بخلاف ما إذا أدرجناه فيما لا يمكن الجمعُ، فإنّه يرجع فيه إلىٰ المرجّحات. وقد عرفت أنّ هٰذا هو الأقوىٰ وأنّه لا محصّل للعمل بهما علىٰ أن يكونا مجملين ويرجع إلىٰ الأصل الموافق لأحدهما ليكون حاصل الأمر بالتعبّد بهما ترك الجمع بينهما والأخذ بالأصل المطابق لأحدهما.

وتتساقطان ويحصل الإجمال، فيرجع إلىٰ الأصل العملي إن طابق أحدهما، كما في المثال الثاني، فإنّ أصالة البراءة مطابقة لقوله: ينبغي غسل الجمعة، وإن خالفهما، كما في المثال الثالث، حيث يكون دوران الأمر فيه بين المحذورين فيتخيّر بين الحكمين عقلاً.

(وعلىٰ كلّ تقدير)، أي: قلنا بالتخيير أو التساقط (يجب) العمل علىٰ طبق أحد المتعارضين و(طرحُ أحدهما) فلا ثمرة في الجمع من حيث العمل كما عرفت.

(نعم، تظهر الثمرة في إعمال المرجّحات السنديّة) أو المضمونيّة أو غيرهما من المرجّحات، فيكون ذكر المرجّحات السنديّة من باب المثال لا من باب الانحصار (في هٰذا القسم، إذ علىٰ العمل بقاعدة الجمع يجب أن يحكم بصدورهما وإجمالهما، كمقطوعي الصدور، بخلاف ما إذا أدرجناه فيما لا يمكن الجمعُ، فإنّه يرجع فيه) حينئذ (إلىٰ المرجّحات).

وحاصل الكلام علىٰ ما في شرح الاعتمادي: إنّ هذا القسم من المتعارضين يستوي فيه الجمع والطرح من حيث العمل، إذ علىٰ كلّ تقدير يعمل بأحدهما دون الآخر، نعم تظهر ثمرتهما في إعمال المرجّحات وعدمه، فإنّه لو تعبّدنا مثلاً بصدور: إغتسل للجمعة، وينبغي غسل الجمعة، يكونان كمقطوعي الصدور، فكما أنّه علىٰ تقدير القطع بصدورهما لا تلاحظ المرجّحات، بل يكونان مجملين ويرجع إلىٰ الأصل المطابق لأحدهما كالبراءة، فكذا إذا تعبّدنا بصدورهما، وأمّا لو أدرجناهما فيما لا يمكن الجمع فيرجع إلىٰ المرجّحات وعلىٰ تقدير التكافؤ يخيّر شرعاً.

(وقد عرفت) ممّا ذكرنا من عدم جريان رجحان التعبّد بالصدور هنا، إذ لا يترتّب عليه إلّا ما يترتّب علىٰ الطرح من العمل بأحدهما ومرجعه إلىٰ اللغويّة، إذ لا معنىٰ للتعبّد بصدورهما ليكونا مجملين يتوقّف فيهما. ويرجع إلىٰ الأصل الموافق لأحدهما علىٰ ما في

ويؤيّد ذلك، بل يدلّ عليه: أنّ الظاهرَ من العرف دخولُ هٰذا القسم في الأخبار العلاجيّة الآمرة بالرجوع إلىٰ المرجّحات.

لكن يوهنه: إنّ اللازمَ ـ حينئذٍ ـ بعد فقد المرجّحات التخييرُ بينهما، كما هو صريح تلك الأخبار، مع أنّ الظاهرَ من سيرة العلماء ـ عدا ما سيجيء مـن الشـيخ، في النهـاية والاستبصار ـ في مقام الاستنباط التوقّفُ والرجوعُ إلىٰ الأصل المطـابق لأحـدهما، إلّا أن

شرح الاعتمادي.

وبالجملة، إنّ الطرح والرجوع إلىٰ المرجّحات مطلقاً هو الأقـوىٰ، وبـعبارة أُخـرىٰ: إنّ إدراجهما فيما لا يمكن الجمع هو الأقوىٰ.

(ويؤيّد ذلك) أي: الإدراج (بل يدلّ عليه: أنّ الظاهرَ من العرف) حيث يتحيّرون فـي هذا القسم من المتعارضين ويعدّونه ممّا لا يمكن الجمع فيه (دخولُ هذا القسم في الأخبار العلاجيّة الآمرة بالرجوع إلىٰ المرجّحات).

إذ ظاهر الأخبار العلاجيّة ـ سؤالاً وجواباً ـ هو مطلق مورد تحيّر العرف، لا خصوص ما توقّف الجمع فيه علىٰ مثل ذلك.

نعم، يظهر من صاحب الكفاية أنّه لو كان هناك وجه عرفي للجمع بحيث لو فرض جمعهما في كلام واحد تعيّن الحمل عليه عرفاً ـ كأقرب المجازات ـ وجب الجمع لعدم تحيّر العرف الوارد في مورده الأخبار، ففي مثل: أكرم العلماء وينبغي إكرام النحاة، يحمل ينبغي علىٰ الوجوب، لأنّه أقرب المجازات، بـخلاف: إغـتسل للـجمعة، ويـنبغي غسـل الجمعة، حيث يكون التصرّف في كلّ منهما من أقرب المجازات، كما في شرح الاعتمادي مع تصرفٍ ما منّا.

(لكن يوهنه) أي: الإدراج (إنّ اللازمَ ـ حينئذٍ ـ بعد فقد المرجّحات التخييرُ بينهما، كما هو صريح تلك الأخبار، مع أنّ الظاهرَ من سيرة العلماء عدا ما سيجيء من الشيخ في النهاية والاستبصار) أي: الظاهر من سيرتهم (في مقام الاستنباط التوقّفُ والرجـوعُ إلىٰ الأصل المطابق لأحدهما).

حاصل الكلام في المقام علىٰ ما في شرح الاعتمادي، هو أنّ المتعارضين اللـذين لا يمكن الجمع بينهما يجب فيهما الرجوع أوّلاً إلىٰ المرجّحات ثـمّ التـخيير وهـو صـريح

يقال: إنّ هٰذا من باب الترجيح بالأصل فيعملون بمطابق الأصل منهما لا بالأصل المطابق لأحدهما.

ومع مخالفتهما للأصل فاللازمُ التخييرُ علىٰ كلّ تقدير، غاية الأمر أنّ التخيير شرعي إن قلنا بدخولهما في عموم الأخبار، وعقلي علىٰ القول به في مخالفي الأصل إن لم نقل.

الأخبار.

وفي ما نحن فيه، حيث إنّ ظاهر العرف دخولهما في أخبار العلاج والسيرة ـ أيضاً ـ جرت علىٰ ملاحظة المرجّحات، فيؤيّد ذلك إدراجهما فيما لا يمكن الجمع، وحيث إنّ سيرتهم جرت عند انتفاء المرجّح علىٰ الرجوع إلىٰ الأصل، لا التخيير فذلك يوهن إدراجهما فيه.

(إلّا أن يقال: إنّ هذا من باب الترجيح بالأصل فيعملون بمطابق الأصل منهما لا بالأصل المطابق لأحدهما).

حاصله علىٰ ما في شرح الاعتمادي: إنّ الأخذ بالأصل المطابق.

تارةً: يكون بعنوان المرجعيّة، بأن يتوقّف عن العمل بالمتعارضين ويرجع إلىٰ الأصل، كما في قطعي الصدور إذا لم يمكن الجمع، وكما في ما نحن فيه علىٰ القول بوجوب الجمع، وكما أنّه مقتضىٰ الأصل الأوّلي في مطلق المتعارضين عند المصنف، كما يأتي.

وأخرىٰ: يكون بعنوان المرجّحيّة، بأن تكون الوظيفة ملاحظة المرجّحات، كما هي مقتضىٰ الأصل الثانوي في مطلق المتعارضين علىٰ الأقوىٰ، في غير الظاهر والأظهر، فتُعدّ مطابقة الأصل من المرجّحات فيعمل بالخبر المطابق له، والسيرة المذكورة لعلّها بعنوان المرجّحيّة دون المرجعيّة، فتكون مؤيّدة لما قوّيناه لا موهنة له.

(ومع مخالفتهما للأصل) نحو قوله: أكرم العلماء، ولا تكرم الشعراء، حيث يكون كلّ من الوجوب والحرمة مخالفاً للأصل **(فاللازمُ التخييرُ علىٰ كلّ تقدير)** أي: علىٰ تقدير كون الأصل المطابق لأحدهما مرجعاً أو مرجّحاً.

فاللازم هو التخيير علىٰ كلا التقديرين، أمّا علىٰ الأوّل، فلعدم الأصل المطابق لأحدهما، وأمّا علىٰ الثاني، فلأنّ مفاد الأخبار الرجوع إلىٰ الترجيح وهو منتفٍ، ومع انتفائه يكون الحكم هو التخيير الشرعي، كما أشار إليه بقوله: **(غاية الأمر أنّ التخيير**

وقد يُفَصَّل بين ما إذا كان لكلّ من الظاهرين مورد سليم عن المعارض، كالعامّين من وجه، حيث إنّ مادّة الافتراق في كلّ منهما سليم عن المعارض، وبين غيره، كقوله: إغتسل للجمعة، وينبغي غسل الجمعة، فيرجّح الجمع علىٰ الطرح في الأوّل، لوجوب العمل بكلّ منهما في الجملة، فيستبعد الطرح في مادّة الاجتماع بخلاف الثاني، وسيجيء تتمّة الكلام إن شاء اللّٰه تعالىٰ.

بقي في المقام: إنّ شيخنا الشهيد الثاني ﷺ فرّع في تمهيدة «علىٰ قضيّة أوْلويّة

شرعي إن قلنا بدخولها في عموم الأخبار) أي: أخبار العلاج فإنّ المستفاد منها هو التخيير مع فقد المرجّح، لأمر الشارع به مع عدم المرجّح (وعقلي) أي: التخيير عقلي (إن لم نقل) بدخولهما في عموم أخبار العلاج، وذلك لدوران الأمر بين المحذورين.

(وقد يُفَصَّل بين ما إذا كان لكلّ من الظاهرين مورد سليم عن المعارض، كالعامّين من وجه) كأكرم العلماء، ولا تكرم الشعراء (حيث إنّ مادة الافتراق في كلّ منهما) وهي العالم غير الشاعر والشاعر غير العالم (سليم عن المعارض) لأنّ التعارض بينهما يكون في مادة الاجتماع وهي العالم الشاعر (وبين غيره) كالمتباينين (كقوله: إغتسل للجمعة) الظاهر في الوجوب (وينبغي غسل الجمعة) الظاهر في الندب (فيرجّح الجمع علىٰ الطرح في الأوّل، لوجوب العمل بكلّ منهما في الجملة) أي: في مادة الافتراق (فيستبعد الطرح في مادة الاجتماع بخلاف الثاني) أي: مثل اغتسل للجمعة، وينبغي غسل الجمعة، حيث يُطرح أحدهما رأساً ويعمل بالآخر.

بخلاف مثل: إكرام العلماء، ولا تكرم الشعراء، حيث يعمل بكلّ منهما في مادة الافتراق قطعاً لعدم التعارض بينهما فيها، وإنّما التعارض بينهما في مادة الاجتماع، فلو رجعنا في مادة الاجتماع إلىٰ الأخبار العلاجية، فطرحنا مثلاً قوله: أكرم العلماء، فيلزم كونه محكوماً بالصدق والكذب وهو محال عقلاً.

وخلاف ظاهر أدلّة حجيّة الخبر والأخبار العلاجيّة، وفيه: إنّ المتسحيل صدور الخبر وعدم صدوره، وأمّا التعبّد بالصدور ظاهراً بالنسبة إلىٰ مورد دون مورد فلا امتناع فيه، وليس فيه مخالفة لظاهر الأدلّة، ولا يخفىٰ جريان الكلام ـ سؤالاً وجواباً ـ في تعارض العموم المطلق لو طرح العامّ في مادة الاجتماع، كما في شرح الاعتمادي.

الجمع، الحكمَ بتنصيف دار تداعياها وهي في يدهما أو لا يد لأحدهما وأقاما بيّنة» انتهىٰ المحكي عنه.

(بقي في المقام) يتعرّض المصنف‏‏ لقاعدة الجمع في البيّنات ثمّ التكلّم في قضية الجمع في البيّنات، وبيان حالها فيها وإن كان خارجاً عن محلّ الكلام إلّا أنّ المصنف تعرّض لها متّبعاً للشهيد‏‏، حيث إنّه عمّم قاعدة الجمع لتعارض البيّنات.

ثمّ الجمع في تعارض الأخبار والأدلّة يمكن أن يكون عمليّاً أو تبرعيّاً أو دلاليّاً، إلّا أنّ الجمع في تعارض البيّنات ليس إلّا عمليّاً، وذلك فإنّ الجمع ـكما عرفت سابقاًـ يطلق علىٰ ثلاثة معاني:

أحدها: الجمع الدلالي وهو الأخذ بسند الخبرين والتصرّف في الدلالة، وقد مرّ تفصيل ذلك وهو المقصود بالبحث في تعارض الأخبار.

ثانيها: هو الجمع التبرّعي وهو إبداء التأويل ولو بعيداً في موارد عدم إمكان الجمع المقبول من دون عمل علىٰ طبقه، والظاهر أنّه الذي ارتكبه الشيخ في التهذيب والاستبصار في الأخبار المتعارضة، وفائدته حفظ الاعتماد علىٰ الأخبار وعدم الجرأة علىٰ الطرح، وعدم خروج العامّة عن الدين بمشاهدة كثرة الاختلاف في الأخبار، ولذا يسمّىٰ بالجمع التبرّعي.

ثالثها: هو الجمع العملي وهو التبعيض في العمل بالبيّنات المتعارضة في الموضوعات القابلة للتبعيض، كالدار مثلاً كما في كلام الشهيد‏‏، وأشار إليه بقوله:

(إنّ شيخنا الشهيد الثاني‏‏ فرّع في تمهيده، علىٰ قضيّة أوْلويّة الجمع، الحكمَ بتنصيف دار تداعياها وهي في يدهما أو لا يد لأحدهما وأقاما بيّنة).

وإقامتهما بيّنة تتعلّق بكلا الفرضين، أعني: فرض الدار في يدهما وفرض كونها لا في يدهما، فالحكم بالتنصيف من باب الجمع العملي بين البيّنتين يجري في كلا الفرضين.

وكيف كان، فلا بدّ من إقامة الدليل علىٰ الجمع المذكور، لكونه علىٰ خلاف القاعدة، وذلك فإنّه لو كان اعتبار الأمارات من باب السببيّة، فالأصل فيها هو التوقّف والتخيير.

وإن كان من باب الطريقيّة، فالأصل فيها هو التوقّف والتساقط، وعلىٰ أيّ تقدير فالتبعيض في العمل يحتاج إلىٰ دليل، وظاهر المصنف‏‏ أنّ الجمع العملي بناءً علىٰ عموم

ولو خصّ المثال بالصورة الثانية لم يرد عليه ما ذكره المحقّق القمّي.

القضية المشهورة يكون على وفق القاعدة على ما في التعليقة.

بيان ذلك: إنّه إذا تعارضت البيّنتان، فلا بدّ من أحد أمور: إمّا طرح كلتيهما أو الأخذ بكلتيهما أو التبعيض، والأوّلان ممّا لا سبيل إليهما.

أمّا الأوّل، فلاستلزامه رفع اليد عن أدلة الأمارات والمفروض شمولها لهما.

وأمّا الثاني، فلعدم تعقّل الحكم بتمام مدلولهما في الخارج، فتعيّن الثالث وله صورتان:

الصورة الأولى: هي الأخذ بأحدهما والعمل بتمام مدلوله وطرح الآخر.

والصورة الثانية: هي الأخذ بكليهما والتبعيض في مؤدّاهما بأن يحكم بالتنصيف في ما يمكن. والوجه الأوّل أوفق، لأنّ العمل به مستلزم للمخالفة الاحتماليّة، ولذا بُني على العمل به في سائر الموضوعات في غير باب القضاء، كما في تعيين القبلة وغيره، بخلاف الوجه الثاني فإنّ العمل به مستلزم للمخالفة القطعيّة، لكن مع ذلك بني عليه في خصوص باب القضاء جمعاً بين حقوق الناس.

هذا، لكن لا يخفى أنّ هذا إنّما يتمّ بناءً على اعتبار الأمارات من باب السببيّة دون الطريقيّة، فإنّ مقتضى الأصل على الثاني هو التوقّف والتساقط، ويؤيّد الأوّل مضافاً إلى عدم بنائهم على ملاحظة المرجّحات في البيّنات أنّ ما دلّ من النصّ والإجماع على العمل بهذا الجمع في تعارض الأمارات في خصوص باب القضاء يستكشف منه أنّ اعتبارها فيه من باب السببيّة.

(**ولو خصّ المثال بالصورة الثانية**) أعني: قوله: أو لا يد لأحدهما (**لم يرد عليه ما ذكره المحقّق القمّي**) من أنّ حكم الأصحاب بالتنصيف ليس من أجل الجمع بين البيّنتين، بل من أجل ترجيح بيّنة الداخل، أعني: ذا اليد أو الخارج، فحينئذ يكون الإيراد مختصّاً بالمثال الأوّل، أعني: قوله: وهي في يدهما.

ثمّ *تقريب الإيراد* على ما في شرح الاعتمادي هو أنّه إذا ادّعيا شيئاً وهو في يد أحدهما وأقاما بيّنة، يظهر من بعض الأخبار رجحان بيّنة الداخل، ومن بعضها رجحان بيّنة الخارج، أعني: غير ذي اليد، فبعض الأصحاب اختار الأوّل، وحكم بكون تمام المال لذي اليد، وبعضهم اختار الثاني، فحكم بكون تمام المال للخارج، وحينئذ فلو فرض كون المال في

وإن كان ذلك ـ أيضاً ـ لا يخلو عن مناقشة تظهر بالتأمّل. وكيف كان، فالأَوْلىٰ التمثيلُ بها وبما أشبهها، مثل حكمهم بوجوب العمل بالبيّنات في تقويم المعيب والصحيح، وكيف كان، فالكلامُ في مستند أوْلويّة الجمع بهٰذا النحو، أعني: العمل بكلٍّ من الدليلين في بعض مدلولهما المستلزم للمخالفة القطعيّة لمقتضى الدليلين، لأنّ الدليل الواحد لا يتبعّض

يدهما، كما هو كذلك في المثال الأوّل، كان كلّ منهما داخلاً بالنسبة إلىٰ النصف وخارجاً بالنسبة إلىٰ النصف الآخر، فيحكم لكلّ منهما بالنصف، سواء قلنا بتقديم ورجحان بيّنة الداخل أو قلنا برجحان بيّنة الخارج. غاية الأمر علىٰ الأوّل لكلّ منهما بالنصف الذي في يده، وعلىٰ الثاني يحكم لكلّ منهم بالنصف الذي في يد الآخر، وعلىٰ كلا التقديرين يكون التنصيف من أجل الترجيح لا من جهة الجمع بين البيّنتين. هذا تمام الكلام في تقريب الإيراد علىٰ المثال الأوّل.

والمثال الثاني سالم عن هذا الإيراد، فيحتمل أن يكون حكمهم بالتنصيف فيه لأجل الجمع، (وإن كان ذلك) أي: اختصاص المثال بالصورة الثانية (أيضاً لا يخلو عن مناقشة تظهر بالتأمّل).

وملخّص المناقشة هو أن يكون حكمهم بالتنصيف من باب الجمع بين الحقّين بعد تساقط البيّنتين بالتعارض، لا من باب الجمع بين البيّنتين، وهذا الإيراد مشترك بين المثالين. (وكيف كان، فالأَوْلىٰ التمثيلُ بها) أي: بالصورة الثانية.

(وكيف كان) فظاهر كلام الشهيد أنّ الدليل علىٰ الجمع في أدلّة الأحكام والموضوعات أمر واحد، وهو العمل بكلا الدليلين.

وفيه: إنّ المتصوّر في أدلّة الأحكام هو الجمع الدلالي وفي أدلّة الموضوعات هو الجمع العملي، وكلّ منهما يحتاج إلىٰ الدليل، كما أشار إليه بقوله:

(فالكلامُ في مستند أوْلويّة الجمع بهذا النحو، أعني: العمل بكلٍّ من الدليلين في بعض مدلولهما).

بيان المطلب علىٰ ما في شرح الاعتمادي: إنّه لا شكّ في تشريع التنصيف وكونه من جملة موازين القضاء، كالبيّنة والحلف والنكول والقرعة، إنّما الكلام في موضعين:

أحدهما: إنّ التنصيف هل هو خلاف الأصل فيقتصر فيه علىٰ موضع النصّ، كرواية

في الصدق والكذب.

ومثلُ هٰذا غيرُ جارٍ في أدلّة الأحكام الشرعيّة. والتحقيقُ: إنّ العملَ بـالدليلين بمـعنىٰ

السكوني[1] في وديعة الدراهم والإجماع كالمثال الأوّل في كلام الشهيد ﷺ أم لا؟ بل يرجع إليه في كلّ مورد انتفت فيه الموازين المسلّمة وكان قابلاً للتبعيض. وهذا الموضع خارج عن محلّ البحث.

وإنّما الكلام في الموضع الثاني وهو أنّه هل يجب الجمع بين البيّنات بالتنصيف أم لا؟، مثلاً إذا ادّعيا داراً فإن كان لأحدهما بيّنة سليمة أو راجحة يحكم له، وكذا لو حلف أحدهما دون الآخر، وإن لم يكن هناك بيّنة أصلاً وحلفا معاً أو نكلا معاً قيل بالتنصيف جمعاً بين الحقّين، وقيل بالقرعة لأنّها لكلّ أمرٍ مشكل، وإن أقاما بيّنة فإن كان أحدهما ذا اليد، قيل ترجّح بيّنة الداخل وقيل بيّنة الخارج، وإن كانا معاً ذا اليد وجب التنصيف، كما مرّ.

وإن لم يكن هناك ذو اليد فإن ثبت وجوب الجمع يُنصّف وإلّا تساقطا، فإمّا يرجع إلىٰ التنصيف أو إلىٰ القرعة.

وبالجملة، الكلام في وجه أوْلويّة الجمع العملي **(المستلزم للمخالفة القطعيّة لمقتضىٰ الدليلين، لأنّ الدليل الواحد لا يتبعّض في الصدق والكذب)**.

قوله: (لأنّ الدليل الواحد لا يتبعّض ... إلىٰ آخره)، تعليل لقوله: (المستلزم للمخالفة القطعيّة ... إلىٰ آخره).

وتوضيح ذلك: إنّ الدار في المثال المتقدّم وإن كان قابلاً للتبعيض ومحتملاً بالفرض للاشتراك بين زيد وعمرو مثلاً، إلّا أنّ الخبر لا يقبل التبعيض، لأنّ البيّنة إنّما تخبر عن كون تمام الدار لزيد مثلاً، وهذا الخبر إمّا صادق بأن يكون تمامها له، وإمّا كاذب، بأن يكون تمامها أو بعضها لغيره. وكذا بيّنة عمرو، فحينئذ يكون التنصيف مخالفة قطعيّة لهما، وإن كان التنصيف مطابقاً للواقع بأن تكون الدار مشتركة بينهما.

(ومثل وهٰذا) أي: الجمع العملي (غيرُ جارٍ في أدلّة الأحكام الشرعيّة) وذلك لما يأتي

---

(١) التهذيب ٧: ١٨١ / ٧٩٧.

الحركة والسكون علىٰ طبق مدلولهما غيرُ ممكن مطلقاً، فلا بدّ ـ علىٰ القول بعموم القضيّة المشهورة ـ من العمل علىٰ وجه يكون فيه جمعٌ بينهما من جهة، وإن كان طرحاً من جهة أُخرىٰ في مقابل طرح أحدها رأساً، والجمع في أدلّة الأحكام عندهم بالعمل بهما من حيث الحكم بصدقهما.

وإن كان فيه طرحٌ لهما من حيث ظاهرهما، وفي مثل تعارض البيّنات، لمّا لم يمكن ذلك، لعدم تأتّي التأويل في ظاهر كلمات الشهود، فهي بمنزلة النصّين المتعارضين، انحصر وجهُ

في المتن من أنّ الجمع إمّا مستلزم لطرح ظاهر الدليلين، وإمّا غير ممكن أصلاً، فالجمع العملي غير جارٍ في أدلّة الأحكام، كما أنّ الجمع الدلالي غير جارٍ في أدلّة الموضوعات، فلابدّ أوّلاً من توضيح تباين كيفيّة الجمع في أدلّة الأحكام والموضوعات، ثمّ التعرّض لدليله، وقد يأتي التوضيح مع دليله في المتن.

(والتحقيقُ: إنّ العملَ بالدليلين بمعنىٰ الحركة والسكون علىٰ طبق مدلولهما) المطابقي (غيرُ ممكن مطلقاً) يعني في أدلّة الأحكام والموضوعات لفرض تعارضهما وتنافيهما (فلابدّ علىٰ القول بعموم القضيّة المشهورة) لأدلّة الموضوعات (من العمل علىٰ وجه يكون فيه جمعٌ بينهما من جهة، وإن كان طرحاً من جهة أُخرىٰ في مقابل طرح أحدها رأساً، والجمع في أدلّة الأحكام عندهم بالعمل بهما من حيث الحكم بصدقهما) من حيث الصدور، فيجعل صدور كلّ منهما قرينة علىٰ ترك ظهور الآخر رأساً.

وبالجملة، إنّ الجمع في أدلّة الأحكام يحصل بالتصرّف في الدلالة لا بالتبعيض في العمل، وفي أدلّة الموضوعات يكون الأمر بالعكس، كما أشار إليه بقوله:

(وفي مثل تعارض البيّنات، لمّا لم يمكن ذلك) لوجهين:

الوجه الأوّل: هو أنّ كلام الشهود نصّ بالمراد، ومن المعلوم أنّ النصّ غير قابل للتأويل فلا يصحّ تصديق البيّنات وتأويل كلماتهم.

والوجه الثاني: لا موجب للتأويل، بل لا مجوّز له علىٰ فرض كون كلامهم ظاهراً، إذ لا معنىٰ لجعل كلام بعضهم قرينة علىٰ تأويل كلام بعضهم الآخر، وذلك لعدم الارتباط بينهما أصلاً مع كون كلّ منهم في مقام تكذيب الآخر، وهذا بخلاف أدلّة الأحكام، لأنّ الأخبار المتعارضة الصادرة إمّا من متكلّم واحد أو من متعدّد كالواحد، لأنّ الأئمة عليهم السلام كلّهم نور

الجمع في التبعيض فيهما من حيث التصديق بأن يصدق كلّ من المتعارضين في بعض ما يخبر به.

فمن أخبر بأنّ هٰذا كلّه لزيد فصدّقه في نصف الدار، وكذا من شهد بأنّ قيمة هذا الشيء صحيحاً كذا ومعيباً كذا، فصدّقه في أنّ قيمةَ كلّ نصف منه منضمّـاً إلىٰ نصفه الآخر نصفُ القيمة، وهٰذا النحو غير ممكن في الأخبار، لأنّ مضمون خبر العادل، أعني: صدور هٰذا القول الخاصّ من الإمامعليه السلام، غير قابل للتبعيض.

واحد يخبرون عن حكم واحد، فيمكن أن يكون صدور بعضها قرينة علىٰ رفع اليد عن ظهور بعضها الآخر وتأويله.

قوله: (المحصر وجهُ الجمع في التبعيض فيهما من حيث التصديق ... إلىٰ آخره).

جواب لقوله: (لمّا لم يمكن ... إلىٰ آخره).

(وكذا من شهد بأنّ قيمة هذا الشيء صحيحاً كذا) أي: عشرة مثلاً (ومعيباً كذا) أي: ثمانية مثلاً، ثمّ شهد الشاهد الآخر بأنّ قيمته صحيحاً أربعة عشر ومعيباً إثنا عشر، فيجب تصديق كلّ منهما بالنسبة إلىٰ نصف القيمة صحيحاً ومعيباً، ثمّ ينضمّ النصف من كلّ منهما إلىٰ النصف المماثل من الآخر، مثلاً نصف القيمة صحيحاً بحسب شهادة الشاهد الأوّل هو الخمسة، ينضمّ إلىٰ نصفها صحيحاً بحسب شهادة الشاهد الثاني وهو السبعة، فيكون المجموع إثنا عشر.

ثمّ نصف القيمة معيباً هي الأربعة بحسب شهادة الشاهد الأوّل، ينضمّ مع نصفها معيباً وهي الستة بحسب شهادة الشاهد الثاني، فيكون المجموع عشرة، ثمّ التفاوت بين الإثنا عشر والعشرة يكون بالسدس وهو الأرش، لأنّ الأرش هو عبارة عن التفاوت بين القيمتين صحيحاً ومعيباً. وكيف كان، فما ذكرنا توضيح لقوله:

(فصدّقه في أنّ قيمةَ كلّ نصف منه منضمّاً إلىٰ نصفه الآخر نصفُ القيمة).

فكما أنّ الجمع الدلالي غير ممكن في البيّنات، لما عرفت من عدم قابليّة التأويل، كذلك الجمع العملي غير ممكن في الأخبار، كما أشار إليه بقوله:

(وهٰذا النحو غير ممكن في الأخبار، لأنّ مضمون خبر العادل، أعني: صدور هذا القول الخاصّ من الإمامعليه السلام، غير قابل للتبعيض) لكونه أمراً بسيطاً.

بل هو نظير تعارض البيّنات في الزوجة أو النسب. نعم، قد يتصوّر التبعيضُ في ترتيب الآثار علىٰ تصديق العادل إذا كان كلّ من الدليلين عامّاً ذا أفراد، فيؤخذ بقوله في بعضها وبقول الآخر في بعضها، فيكرم بعضَ العلماء ويهين بعضَهُم فيما إذا ورد: «أكرم العلماء» وورد أيضاً: «أهِن العلماء» سواء كانا نصّين بحيث لا يمكن التجوّز في أحدهما، أو ظاهرين، فيمكن الجمعُ بينهما علىٰ وجه التجوّز وعلىٰ طريق التبعيض.

إلّا أنّ المخالفة القطعيّة في الأحكام الشرعيّة لا ترتكب في واقعة واحدة، لأنّ الحقّ فيها

نعم، يمكن التبعيض في ترتيب الآثار في الجملة علىٰ ما سيأتي، وهذا بخلاف متعلّق البيّنة، أعني: الدار، وهي تقبل التبعيض.

(بل هو نظير تعارض البيّنات في) موضوع لا يقبل التبعيض، مثل (الزوجة أو النسب. نعم، قد يتصوّر التبعيضُ في ترتيب الآثار علىٰ تصديق العادل إذا كان كلّ من الدليلين عامّاً ذا أفراد، فيؤخذ بقوله في بعضها وبقول الآخر في بعضها) كما ورد: أكرم العلماء، وأهن العلماء، فيؤخذ بكلّ منهما بالنسبة إلىٰ بعض الأفراد ويكرم بعض العلماء ويهين بعضهم، (سواء كانا نصّين بحيث لا يمكن التجوّز في أحدهما) كقوله: يعاقب علىٰ ترك إكرام كلّ من صدق عليه العالم، ويعاقب في الآخرة علىٰ إكرام كلّ من صدق عليه العالم (أو ظاهرين) كالمثال المتقدّم في المتن.

(فيمكن الجمعُ بينهما علىٰ وجه التجوّز) أعني: الجمع الدلالي (وعلىٰ طريق التبعيض) أعني: الجمع العملي.

وحاصل الكلام في المقام علىٰ ما في شرح الاعتمادي: إنّ متعلّق خبر العادل ـ وهو صدور قول خاصّ عن الإمام عليه السلام ـ لا يقبل التبعيض، بل أمره مردّد بين الوجود والعدم، وأمّا الأثر المترتّب علىٰ تصديق خبره من إثبات الوظائف والتكاليف فهو قد يكون بحيث لا يقبل التبعيض، كوجوب غسل الجمعة وعدمه، وقد يقبله كوجوب إكرام العلماء وعدمه، وحينئذ فإن كانا نصّين كالمثال المتقدّم منّا، فلا يمكن فيه الجمع الدلالي ويمكن الجمع العملي في ترتيب آثار الصدق، وإن كانا ظاهرين كالمثال المتقدّم في المتن فيمكن فيه الجمع الدلالي بحمل الأمر علىٰ مطلق الجواز والنهي علىٰ مطلق المرجوحيّة، أو التفصيل بين العادل وغيره، ويمكن الجمع العملي بأن يصدق كلّ من الراويين في بعض الآثار.

للشارع ولا يرضىٰ بالمعصية القطعيّة مقدّمةً للعلم بالإطاعة، فيجب اختيارُ أحدهما وطرحُ الآخر، بخلاف حقوق الناس، فإنّ الحقّ فيها لمتعدّدٍ، فالعملُ بالبعض في كلّ منهما جمع بين الحقّين من غير ترجيح لأحدهما علىٰ الآخر بالدواعي النفسانيّة، فهو أولىٰ من الإهمال الكلّي لأحدهما وتفويض تعيين ذلك إلىٰ اختيار الحاكم ودواعيه النفسانيّة الغير المنضبطة في الموارد.

(إلّا أنّ المخالفة القطعيّة) لمقتضىٰ الدليلين (في الأحكام الشرعيّة لا ترتكب في واقعة واحدة) وإن كانت تُرتكب في وقائع متعدّدة، كما في التخيير بين الخبرين وتقليد المجتهدين بناءً علىٰ كون التخيير استمراريّاً، فتلزم المخالفة القطعيّة التدريجيّة.

(لأنّ الحقّ فيها للشارع ولا يرضىٰ بالمعصية القعطيّة) لمقتضىٰ الدليلين (مقدّمةً للعلم بالإطاعة) لمقتضىٰ الدليلين.

وحاصل الكلام أنّ الجمع العملي بين الدليلين بتصديق كلّ من الراويين بالنسبة إلىٰ بعض الآثار وإن كان مقدّمة للعلم بالإطاعة لمقتضىٰ كلا الدليلين، إلّا أنّه مستلزم للمعصية القعطيّة لمقتضىٰ الدليلين بالنسبة إلىٰ ترك العمل بهما بالنسبة إلىٰ بعض الآثار الأُخر، والشارع لا يرضىٰ بالمعصية القعطيّة مقدّمة للعلم بالإطاعة (فيجب) حينئذ (اختيارُ أحدهما وطرحُ الآخر)، إذ لم يرضَ الشارع بالجمع العملي، ولا دليل علىٰ الجمع الدلالي في غير الظاهر والأظهر، هذا (بخلاف حقوق الناس، فإنّ الحقّ فيها المتعدّدٍ) فيمكن إثبات وجوب الجمع العملي فيها بوجهين:

الوجه الأوّل: هو ما أشار إليه بقوله: (فالعملُ بالبعض في كلّ منهما) أي: البيّنتين (جمع بين الحقّين من غير ترجيح لأحدهما علىٰ الآخر بالدواعي النفسانيّة، فهو أولىٰ من الإهمال الكلّي لأحدهما وتفويض تعيين ذلك إلىٰ اختيار الحاكم ودواعيه النفسانيّة الغير المنضبطة في الموارد).

وملخّص الكلام علىٰ ما في شرح الاعتمادي: إنّه إذا فوّض اختيار التعيين إلىٰ الحاكم فهو يختار في كلّ مورد الحكم لمن يميل إليه ولا يدخل ذلك تحت ميزان.

وقد يقرّر الدليل هكذا: ترك المتعارضين منافٍ لتشريع القضاء وإبطال للحقوق، وطرح أحدهما المعيّن عند الله ترجيح بلا مرجّح، وطرح أحدهما باختيار الحاكم لا دليل عليه،

ولأجل هٰذا يعدّ الجمعُ بهذا النحو مصالحةً بين الخصمين عند العرف، وقد وقع التعبّدُ به في بعض النصوص أيضاً. فظهر ممّا ذكرنا: أنّ الجمعَ في أدلّة الأحكام بالنحو المتقدّم من تأويل كليهما لا أوْلويّة له أصلاً علىٰ طرح أحدهما والأخذ بالآخر، بل الأمر بالعكس، و أمّا الجمعُ بين البيّنات في حقوق الناس، فهو وإن كان لا أوْلويّة فيه علىٰ طرح أحدهما بحسب أدلّة حجيّة البيّنة، لأنّها تدلّ علىٰ وجوب الأخذ بكلّ منهما في تمام مضمونه، فلا فرقَ في مخالفتها بين الأخذ لا بكلّ منهما، بل بأحدهما أو بكلّ منهما، لا في تمام مضمونه بل في بعضه.

إلّا أنّ ما ذكره من الاعتبار لعلّه يكون مرجّحاً للثاني علىٰ الأوّل.

لأنّ الشبهة موضوعيّة، أي: لا نعرف المالك منهما ولا نعرف الصادق من البيّنتين، وطرح أحدهما باختيار المترافعين نقض للغرض، أعني: فصل الخصومة فبقي الجمع العملي.

(ولأجل هذا يعدّ الجمعُ بهذا النحو مصالحةً بين الخصمين عند العرف) حيث يدفع نصف المال لغير مالكه عوض الصلح. هذا تمام الكلام في الوجه الأوّل.

والوجه الثاني: ما أشار إليه بقوله: (وقد وقع التعبّدُ به) أي: بالتبعيض (في بعض النصوص أيضاً) علىٰ ما يأتي (فظهر ممّا ذكرنا: أنّ الجمعَ في أدلّة الأحكام بالنحو المتقدّم من) الجمع الدلالي (وتأويل كليهما لا أوْلويّة له أصلاً) أي: لا بملاحظة دليل حجيّة السند ولا بملاحظة الدليل الخارجي (علىٰ طرح أحدهما والأخذ بالآخر، بل الأمر بالعكس) أي: أوْلويّة الطرح علىٰ الجمع، وقد عرفت أنّ الجمع العملي فيما يمكن ممّا لا يرضىٰ به الشارع.

(وأمّا الجمعُ بين البيّنات في حقوق الناس، فهو وإن كان لا أوْلويّة فيه علىٰ طرح أحدهما بحسب أدلّة حجيّة البيّنة، لأنّها تدلّ علىٰ وجوب الأخذ بكلّ منهما في تمام مضمونه، فلا فرقَ في مخالفتها بين الأخذ لا بكلّ منهما، بل بأحدهما أو بكلّ منهما، لا في تمام مضمونه بل في بعضه).

وملخّص الكلام علىٰ مافي شرح الاعتمادي: إنّه لا بدّ من مخالفة دليل الحجيّة؛ إمّا بطرح تمام أحدهما، وإمّا بطرح بعض كلّ منهما، ولا أوْلويّة لأحدهما علىٰ الآخر (إلّا) إنّ الدليل الخارجي وهو الوجهان المتقدّمان يرجّحان الثاني علىٰ ما في شرح الاعتمادي، كما قال: (إنّ ما ذكره من الاعتبار) أي: الجمع بن الحقّين (لعلّه يكون مرجّحاً للثاني علىٰ الأوّل.

ويؤيّده ورود الأمر بالجمع بين الحقّين بهذا النحو في رواية السكوني[1] المعمول بها في من أودعه رجلٌ درهمين وآخَرُ درهماً فامتزجا بغير تفريط وتلف أحدهما. هذا ولكنّ الإنصافَ: إنّ الأصلَ في موارد تعارض البيّنات وشبهها هو القرعة.

نعم، يبقىٰ الكلام في كون القرعة مرجّحة للبيّنة المطابقة لها أو مرجعاً بعد تساقط البيّنتين، وكذا الكلام في عموم موارد القرعة أو اختصاصها بما لا يكون هناك أصل عملي،

ويؤيّده ورود الأمر بالجمع بين الحقّين بهذا النحو في رواية السكوني المعمول بها في من أودعه رجلٌ درهمين وآخَرُ درهماً فامتزجا بغير تفريط وتلف أحدهما) فإنّها تفيد كلّية الحكم بتنقيح المناط.

(هذا ولكنّ الإنصافَ) فساد الوجهين:

أمّا الأوّل ـ أعني: الجمع بين الحقّين ـ فمجرّد استحسان لا يثبت وجوب الجمع، وأمّا التقرير الآخر الذي ذكرناه، ففيه: إنّه بناءً علىٰ سببيّة الأمارات لا بدّ من التنصيف لامتناع العمل بهما، أو ترجيح أحدهما، وأمّا بناءً علىٰ طريقيّتها كما هو الحقّ لا محذور في طرح البيّنتين والرجوع إلىٰ التنصيف أو القرعة أو الحلف.

وأمّا الثاني، فلأنّ تنقيح المناط القطعي منتفٍ والظنّ لا يفيد، لكونه قياساً باطلاً، كما في شرح الاعتمادي مع تصرّف منّا، فالظاهر (أنّ الأصلَ في موارد تعارض البيّنات وشبهها) كأهل الخبرة (هو القرعة)، وذلك لعموم القرعة لكلّ أمر مشكل، ما لم يكن المورد من الموارد التي أعرض الأصحاب فيها عن الرجوع إلىٰ القرعة، وأمّا التنصيف فهو خلاف الأصل، يقتصر فيه علىٰ مورد النصّ والإجماع.

(نعم، يبقىٰ الكلام في كون القرعة مرجّحة للبيّنة المطابقة لها أو مرجعاً بعد تساقط البيّنتين) وفرضهما كأن لم يكونا، وقد يقال بانحصار ترجيح البيّنة بالمنصوص، كالأعدليّة والأكثريّة والداخليّة والخارجيّة علىٰ ما في شرح الاعتمادي.

وقد يقال بأنّها تُرجّح بكلّ مرجّح، إلّا أنّ القرعة لا تصلح مرجّحة لها، لأنّها أمر تعبّدي، والبيّنة أمارة ظنيّة، وقد يقال بأنّها ترجّحها ووجهه ظاهر.

---

(١) التهذيب ٧: ١٨١ / ٧٩٧.

كأصالة الطهارة مع إحدىٰ البيّنتين. وللكلام موردٌ آخر.

فلنرجع إلىٰ ما كنّا فيه فنقول: حيث تبيّن عدمُ تقدّم الجمع علىٰ الترجيح ولا علىٰ التخيير فلابدّ من الكلام في المقامين، اللذين ذكرنا أنّ الكلام في أحكام التعارض يقع فيهما، فنقول:

[إنّ المتعارضين إمّا أن لا يكون مع أحدهما مرجّحٌ فيكونا متكافئين متعادلين، وإمّا أن يكون مع أحدهما مرجّحٌ].

وتظهر الثمرة فيما إذا ادّعىٰ ثالث بعد القرعة وقيام البيّنة، فبناءً علىٰ كون القرعة مرجعاً بعد تساقطهما تكون هذه البيّنة بلا معارض، وبناءً علىٰ كونها مرجّحة تتعارض البيّنات الثلاث، كما في شرح الاعتمادي.

(وكذا) يبقىٰ (الكلام في عموم موارد القرعة أو اختصاصها بما لا يكون هناك أصل عملي، كأصالة الطهارة مع احدىٰ البيّنتين).

توضيح ذلك علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي: إنّه قد يكون مع إحدىٰ البيّنتين أصل عملي، كأصالة الطهارة في مسألة الاختلاف في طهارة شيء ونجاسته، وقد لا يكون كما في مسألة تداعي الدار، فإنّها من الدوران بين المحذورين، فقد يقال بالقرعة مطلقاً وذلك لعموم دليلها.

وقد يقال بعدمها مطلقاً، وذلك فان عموم دليلها صار موهوناً بكثرة التخصيص، فإنّهم تركوها في موارد لا تحصىٰ، كالنزاع في الزوجيّة والنسب وغيرهما، ففي مورد وجود الأصل العملي يُؤخذ به مرجعاً أو مرجّحاً ولا يؤخذ بالقرعة.

(فنقول: حيث تبيّن) وجوب حمل الظاهر علىٰ الأظهر في تعارض الدليلين اللفظيّين، خبرين كانا أو آيتين أو مختلفين علىٰ ما في شرح الاعتمادي و(عدم تقدّم الجمع) في غير الظاهر والأظهر (علىٰ الترجيح) إذا كان لأحد الخبرين مرجّح (ولا علىٰ التخيير) إذا كانا متكافئين (فلا بدّ من الكلام في المقامين، اللذين ذكرنا أنّ الكلام في أحكام التعارض يقع فيهما).

❁ ❁ ❁

المقام الأوّل
في المتكافئين

والكلامُ فيه: أوّلاً: في أنّ الأصل في المتكافئين التساقطُ وفرضُهما كأن لم يكونا أوّلاً، ثمّ اللّازمُ ـ بعد عدم التساقط ـ الاحتياطُ أو التخييرُ، أو التوقّفُ، والرجوعُ إلىٰ الأصل المطابق لأحدهما دون المخالف لهما، لأنّه معنىٰ تساقطهما، فنقول، وبالله المستعان:

المقام الأوّل في المتكافئين

قبل الخوض في المقصود نذكر أمرين: أحدهما: إمكان التكافؤ بين الأمارتين، وثانيهما: وجه تقديم بحث التعادل علىٰ الترجيح.

أمّا الأوّل، فلا خلاف ولا إشكال في جواز تكافؤ الأمارتين الشرعيّتين ووقوعه في الشرع، وذلك أنّا لو سلّمنا عدم وقوعه في الأخبار الموجودة فيما في أيدينا من الكتب، إلّا أنّه ربّما يقع بين فتوىٰ مجتهدين مع تساويهما من جميع الجهات، وكذا بين البيّنات، فإنكار ذلك مخالفة للعيان، بل مكابرة للوجدان.

وأمّا الثاني، أعني: تقديم بحث التعادل علىٰ الترجيح، فلوجهين:

الأوّل: كونه قليل البحث، والثاني: كونه أمراً عدميّاً؛ لكونه عبارة عن عدم الترجيح، والأمر العدمي من حيث الطبع مقدّم علىٰ الأمر الوجودي.

هذا تمام الكلام في الأمرين. ثمّ يقع الكلام فيما هو مقتضىٰ الأصل الأوّلي والقاعدة الأوّلية ـ أي: مع قطع النظر عن الأخبار العلاجيّة ـ (في المتكافئين) هل هو التساقط، كما هو مذهب بعض العامّة أم لا؟ وعلىٰ الثاني وفساد القول بالتساقط هل هو الاحتياط، كما قال به بعض الأخباريين أو التخيير الشرعي أو العقلي أو التوقّف؟ والأخير هو مختار المصنف ﷺ، كما يأتي في كلامه، كما أنّ التخيير هو المنسوب إلىٰ المشهور.

ومعنىٰ التوقّف هو تساقط المتعارضين بالنسبة إلىٰ خصوص مؤدّيهما لا بالنسبة إلىٰ نفي الثالث، فينفىٰ بهما الأصل الثالث المخالف لهما، فيرجع إلىٰ الأصل المطابق لأحدهما

قد يقال، بل قيل: إنّ الأصلَ في المتعارضين عدمُ حجيّة أحدهما، لأنّ دليل الحجيّة مختصّ بغير صورة التعارض.

دون المخالف لهما؛ لأنّ الرجوع إلىٰ ما يخالفهما إنّما يصحّ في فرض تساقطهما لا في فرض التوقّف.

ومن هنا يظهر الفرق بين التساقط والتوقّف، حيث يكون التساقط فرض المتعارضين كالعدم، فيرجع إلىٰ الأصل سواء موافقاً لأحدهما أو مخالفاً لهما.

ومعنىٰ التوقّف هو تساقطهما في وجوب العمل بكلّ منهما واشتراكهما في نفي الأصل الثالث، فيرجع إلىٰ الأصل الموافق لأحدهما إن كان، وإلّا فلا بدّ من الرجوع إلىٰ القواعد الاُخر.

ففي تعارض دليلي وجوب غسل الجمعة وعدمه يرجع إلىٰ البراءة الموافقة لأحدهما، من دون فرق بين القول بالتساقط أو التوقّف.

وفي تعارض دليلي بقاء نجاسة الماء بعد زوال تغيّره بنفسه وعدمه يرجع إلىٰ استصحاب النجاسة الموافق لأحدهما، من دون فرق بين القولين المذكورين، وفي تعارض وجوب فعل ووجوب فعل آخر يرجع القائل بالتوقّف إلىٰ اختيار أحد الاحتمالين تخييراً، والقائل بالتساقط إلىٰ البراءة المخالفة لهما.

وكيف كان، فقد أشار إلىٰ القول بالتساقط بقوله:

(قد يقال، بل قيل: إنّ الأصل) الأوّلي مع قطع النظر عن أخبار العلاج (في المتعارضين عدم حجيّة أحدهما، لأنّ دليل الحجيّة مختصّ بغير صورة التعارض).

ثمّ وجه التساقط علىٰ ما في تقرير سيّدنا الأستاذ دام ظلّه، هو أنّ الاحتمالات في شمول أدلّة الحجيّة وعدم شمولها بالنسبة إلىٰ المتعارضين المتكافئين ثلاثة:

الأوّل: شمولها لهما معاً.

والثاني: عدم شمولها لشيء منهما.

والثالث: شمولها لأحدهما دون الآخر.

لا يمكن المصير إلىٰ الاحتمال الأوّل لعدم إمكان التعبّد بالمتعارضين، فإنّ التعبّد بهما يرجع إلىٰ التعبّد بالمتناقضين، وهو غير معقول، وكذا الاحتمال الأخير، لبطلان الترجيح

أمّا إذا كان إجماعاً، فلاختصاصه بغير المتعارضين وليس فيه عموم أو إطلاق لفظيّ يفيد العموم (ليكون مدّعي الاختصاص محتاجاً إلىٰ المخصّص والمقيّد).

وأمّا إذا كان لفظاً، فلعدم إمكان إرادة المتعارضين من عموم ذلك اللفظ، لأنّه يدلّ علىٰ وجوب العمل عيناً بكلّ خبر مثلاً.

ولا ريب أنّ وجوب العمل عيناً بكلّ من المتعارضين ممتنع، والعملُ بكلّ منهما تخييراً لا دليلَ عليه، إذ لا تجوز إرادةُ الوجوب العيني بالنسبة إلىٰ غير المتعارضين، والتخييري

بلا مرجّح، فالمتعيّن هو الاحتمال الثاني، أعني: عدم شمول الأدلّة لهما، فهما حينئذ كالعدم، ثمّ اختصاص أدلّة الحجيّة بغير صورة التعارض يقرّر بثلاثة أنحاء:

أحدها: عدم المقتضي للشمول، إذ المتيقّن من الأدلّة اللبيّة ومنصرف الأدلّة اللفظيّة غير المتعارضين.

ثانيها: وجود المانع، بأن يقال كلّ من المتعارضين جامع لشرائط الحجيّة، إلّا أنّ التعارض مانع عن شمول الأدلّة.

ثالثها: التفصيل، بمعنىٰ نفي المقتضي بالنسبة إلىٰ الأدلّة اللبيّة ووجود المانع بالنسبة إلىٰ الأدلّة اللفظيّة، كما أشار إليه بقوله:

(أمّا إذا كان إجماعاً، فلاختصاصه بغير المتعارضين)، لأنّه المتيقّن **(وليس فيه عموم أو إطلاق لفظي يفيد العموم)**.

(وأمّا إذا كان لفظاً، فلعدم إمكان إرادة المتعارضين من عموم ذلك اللفظ، لأنّه يدلّ علىٰ وجوب العمل عيناً بكلّ خبر مثلاً).

إذ مفاد الدليل اللفظي علىٰ الحجيّة هو أعمل بخبر الثقة معيّناً، وليس مفاده أعمل به معيّناً مع عدم المعارض ومخيّراً مع وجود المعارض، كي يمكن من ذلك إرادة المتعارضين.

وعلىٰ الأوّل لا يمكن إرادة المتعارضين، كما أشار إليه بقوله:

(ولا ريب أنّ وجوب العمل عيناً بكلّ من المتعارضين ممتنع)، فلا تجوز إرادته.

(والعمل بكلّ منهما تخييراً لا دليل عليه).

فإنّ التخيير إنّما هو في المتعارضين ولا يعقل في غير مورد التعارض، فيجب العمل

بالنسبة إلىٰ المتعارضين من لفظ واحد، وأمّا العمل بأحدهما الكلّي عيناً، فليس من أفـراد العامّ، لأنّ أفراده هي المشخّصات الخارجيّة، وليس الواحدُ علىٰ البدل فرداً آخر، بل هـو عنوان منتزع منها غير محكوم عليه بحكم نفس المشخّصات بعد الحكم بوجوب العمل بها عيناً.

بالدليل فيه معيّناً، فلو شمل دليل الحجيّة مورد التعارض وغيره لزم استعمال اللفظ فـي المعنيين، أعني: وجوب العمل معيّناً في غير المتعارضين ومخيّراً بالنسبة إلىٰ المتعارضين وهو غير جائز، كما أشار إليه بقوله:

(إذ لا تجوز إرادة الوجوب العيني بالنسبة إلىٰ غير المتعارضين، والتخييري بالنسبة إلىٰ المتعارضين من لفظ واحد).

وذلك لما عرفت من عدم جواز استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنىٰ واحد، ثمّ حمل دليل الحجيّة علىٰ القدر المشترك بين الوجوب التعييني والتخييري وهـو مـطلق الوجوب مرجوح في نفسه، فلا بدّ فيه من وجود القرينة عليه وهي منتفية.

قوله: (وأمّا العمل بأحدهما الكلّي عيناً ... إلىٰ آخره) دفع لما يمكن أن يقال مـن أنّ اللفظ لم يستعمل في التعيين والتخيير.

كي يردّ عليه بأنّه استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنىٰ واحد وهو غير جائز، بل اللفظ استعمل في التعيين مطلقاً، غاية الأمر فرق بين التعيين في مورد عدم التعارض وبينه في مورد التعارض، حيث يكون وجوب العمل بكلّ فرد معيّناً في الأوّل ووجوب العمل بأحدهما الكلّي معيّناً في الثاني.

نعم، يكون لازم الثاني هو التخيير بين فردي أحدها أو أحدهما.

وحاصل الدفع أنّ مفهوم أحدهما ليس من أفراد العام، أعني: الخبر حقيقة، بل هو أمر انتزاعي ولا تشمله أدلة الحجيّة، إذ مفادها هو صدق العادل ظاهر فيما هو فرد من أفراد خبر العادل حقيقة؛ لأنّ الحكم المتعلّق بالكلّي إنّما يسري إلىٰ أفراده الواقعيّة الخارجيّة التي يكون الكلّي متحقّقاً في ضمنها.

فحاصل الكلام أنّه مضافاً إلىٰ انصراف أدلّة الحجيّة إلىٰ غير مورد التعارض لا يمكن منها إرادة المتعارضين معاً؛ لأنّها تدلّ علىٰ وجوب العمل بكلّ خبر عيناً، وهو غير ممكن

هذا، لكن ما ذكره ـ من الفرق بين الإجماع والدليل اللفظي ـ لا محصّلَ ولا ثمرةَ له في ما نحن فيه، لأنّ المفروض قيام الإجماع، علىٰ أنّ كلّاً منهما واجب العمل لولا المانع الشرعي، وهو وجوب العمل بالآخر، إذ لا نعني بالمتعارضين إلّا ما كان كذلك.

في مورد التعارض، وصرفها إلىٰ الوجوب التخييري يحتاج إلىٰ الدليل، مع أنّ اختصاصها بمورد التعارض مستلزم لخروج الخبر الخالي عن المعارض عنها، لما عرفت من وجوب العمل به تعييني لا التخييري، وإرادة الأعمّ من الوجوب التعييني والتخييري مستلزم لاستعمال اللفظ في أكثر من معنىً واحد.

وأحدهما الكّلي عيناً ليس من أفراد العام، بل هو عنوان منتزع منها، حيث يصدق علىٰ كلّ واحد من المتعارضين أنّه أحدهما.

وبالجملة، إنّ دليل الحجيّة شامل للمشخّصات عيناً، فإن كان شاملاً للمتعارضين فلابدّ من أن يشمل لشخصهما، وقد عرفت عدم إمكانه بنحو من أنحاء الشمول.

(لكن ما ذكره من الفرق بين الإجماع والدليل اللفظي) من اختصاص الإجماع بغير المتعارضين من الأول؛ لأنّه القدر المتيقّن، وهذا بخلاف الدليل اللفظي حيث يشمل المتعارضين لولا المانع.

(لا محصّل ولا ثمرة له في ما نحن فيه).

إذا الدليل قد دلّ علىٰ اعتبار كلّ فرد فرد من حيث هو لولا المانع، من دون فرق بين أن يكون ذلك الدليل لبيّاً أو لفظيّاً، ثمّ ما ذكر في وجه اختصاص الدليل اللبي بغير المتعارضين من أنّه المتيقّن ـ فيجب حمله عليه ـ إنّما يتمّ فيما إذا كان هناك إجمال في الجهة المبحوث عنها، كإجماعهم علىٰ حرمة الغناء من دون تفسيرهم لها مع فرض إجمالها، فيقال مثلاً: القدر المتيقّن هو الصوت المطرب المرجّع، والإجماع علىٰ حجيّة الخبر ليس كذلك، بل من اليقين إرادة صورة التعارض أيضاً، كما أشار إليه بقوله:

(لأنّ المفروض قيام الإجماع، علىٰ أنّ كلّاً منهما واجب العمل لولا المانع الشرعي، وهو وجوب العمل بالآخر).

إذ حجيّة كلّ منهما مانعة عن حجيّة الآخر، بمعنىٰ أنّهم مجمعون علىٰ حجيّة كلّ خبر جامع للشرائط حتىٰ المتعارضين. غاية الأمر حجيّة كلّ منهما مانعة عن حجيّة الآخر،

وأمّا ما كان وجود أحدهما مانعاً عن وجوب العمل بالآخر، فهو خارجٌ عن موضوع التعارض، لأنّ الأمارة الممنوعة لا وجوبَ للعمل بها. والأمارة المانعة إن كانت واجبةَ العمل تعيّن العملُ بها لسلامتها عن معارضة الأُخرىٰ، فهي بوجودها تمنع وجوبَ العمل بتلك، وتلك لا تمنع وجوب العمل بهذه، لا بوجودها ولا بوجوبها، فافهم.

فعدم حجيّة المتعارضين يكون للمانع الشرعي لا لعدم المقتضىٰ.

(إذ لا نعني بالمتعارضين إلّا ما كان كذلك).

أي: كون كلّ منهما مشمولاً لأدلّة الحجيّة، وكون تمانعهما ناشئاً عن وجوب العمل بهما، ثمّ التمانع لا ينافي حجيّتهما شأناً، فلا بدّ من بقاء حجيّتهما شأناً وبالنسبة إلىٰ نفي الثالث.

(وأمّا ما كان وجود أحدهما مانعاً عن وجوب العمل بالآخر، فهو خارج عن موضوع التعارض، لأنّ الأمارة الممنوعة لا وجوب للعمل بها. والأمارة المانعة إن كانت واجبة العمل تعيّن العمل بها لسلامتها عن معارضة الأُخرىٰ، فهي) ـ أي: الأمارة المانعة ـ **(بوجودها تمنع وجوب العمل بتلك)**، أي: بالأمارة الممنوعة.

(وتلك)، أي: الأمارة الممنوعة **(لا تمنع وجوب العمل بهذه)**، أي: بالأمارة المانعة **(لا بوجودها ولا بوجوبها)**.

توضيح ذلك علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي أنّ الدليلين المتنافيين:

تارة: يكون وجود أحدهما مانعاً عن وجوب العمل بالآخر، فيسمّيان بالحاكم والمحكوم، أو الوارد والمورود، فالمحكوم أو المورود ليس بحجّة والحاكم أو الوارد يكون حجّة، فيتعيّن العمل بهما.

وأُخرىٰ: تكون حجيّة كلّ منهما مانعة عن وجوب العمل بالآخر، فيسمّيان بالمتعارضين، فالتعارض فرع شمول دليل الحجيّة لهما.

(فافهم) لعلّه إشارة إلىٰ دفع وهم. وملخّص الوهم أنّ الفرق بين مورد الحكومة أو الورود وبين مورد المتعارضين يقتضي وجوب العمل بالدليل الحاكم أو الوارد فقط، وعدم جواز العمل بشيء من المتعارضين، وذلك فإنّ المحكوم أو المورود ممّا لا يجوز العمل به فلا يشمله دليل الحجيّة، ويتعيّن العمل بالحاكم أو الوارد، وهذا بخلاف مورد التعارض،

والغرضُ من هذا التطويل حسمُ مادّة الشبهة التي توهّمها بعضُهُم، من أنّ القدر المتيقّن من أدلّة الأمارات التي ليس لها عموم لفظي هو حجيّتها مع الخلوّ عن المعارض، وحيث اتّضح عدمُ الفرق في المقام بين كون أدلّة الأمارات من العمومات أو من قبيل الإجماع.

فنقول: إنّ الحكمَ بوجوب الأخذ بأحد المتعارضين في الجملة وعدم تساقطهما، ليس لأجل شمول العموم اللفظي لأحدهما على البدل من حيث هذا المفهوم المنتزع، لأنّ ذلك غير ممكن، كما تقدّم وجهه في بيان الشبهة.

حيث يكون كلّ واحد منهما مانعاً وممنوعاً، فلا يشمل دليل الحجيّة شيئاً منهما.

وحاصل الدفع هو أنّ ممنوعيّة كلّ منهما في باب التعارض إنّما هي بسبب وجوب العمل بالآخر وحجيّته لا بسبب وجود الآخر، فشمول الدليل لهما مفروغ عنه بخلاف باب الحكومة والورود، حيث يكون وجود الدليل الحاكم أو الوارد مانعاً عن وجوب العمل بالآخر فلا يشمله دليل الحجيّة.

(والغرض من هذا التطويل حسم مادّة الشبهة التي توهّمها بعضهم، من أنّ القدر المتيقّن من أدلّة الأمارات التي ليس لها عموم لفظي) كالإجماع (هو حجيّتها مع الخلوّ عن المعارض، وحيث اتّضح عدم الفرق في المقام بين كون أدلّة الأمارات من العمومات أو من قبيل الإجماع).

حيث تشمل المتعارضين، وإن كان من قبيل الإجماع فيكون المقتضي بالنسبة إلى حجيّة المتعارضين موجوداً، والمانع المذكور ـ أعني: امتناع إرادة العمل بكليهما عيناً أو تخييراً أو بأحدهما الكلّي عيناً ـ غير صالح للمانعيّة، كما أشار إليه بقوله:

(إنّ الحكم بوجوب الأخذ بأحد المتعارضين في الجملة)، أي: ولو بعنوان التخيير أو نفي الثالث (وعدم تساقطهما، ليس لأجل شمول العموم اللفظي لأحدهما على البدل من حيث هذا المفهوم المنتزع، لأنّ ذلك غير ممكن، كما تقدّم وجهه في بيان الشبهة).

*وغرض المصنف*ﷺ على ما في شرح الاعتمادي هو اختيار عدم التساقط، والحكم بوجوب العمل بأحدهما في الجملة، وذلك لا لأجل دلالة الأدلّة على حجيّة مفهوم أحدهما في مورد التعارض، حتى يرد عليها ما تقدّم من أنّ مفهوم الأحد ليس فرداً آخر كسائر الأفراد والمشخّصات، وإنّما هو أمر انتزاعي ... إلى آخره، بل لأجل أمر آخر

وإنّما هو حكم عقلي يحكم به العقل بعد ملاحظة وجوب كلّ منهما في حدّ نفسه، بحيث لو أمكن الجمعُ بينهما وجب كلاهما، لبقاء المصلحة في كلّ منهما. غاية الأمر أنّه تفوته إحدىٰ المصلحتين ويدرك الأُخرىٰ.

ولكن، لمّا كان امتثالُ التكليف [بالعمل بكلّ] منهما كسائر التكاليف الشرعيّة والعرفيّة مشروطاً بالقدرة، والمفروض أنّ كلّاً منهما مقدور في حال ترك الآخر وغير مقدور مع إيجاد الآخر، فكلّ منهما مع ترك الآخر مقدور، يحرم تركه ويتعيّن فعله.

ومع إيجاد الآخر يجوز تركه ولا يعاقب عليه، فوجوبُ الأخذ بأحدهما نتيجةُ أدلّة وجوب الامتثال [والعمل] بكلّ منهما بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدرة، وهذا ممّا تحكم به بديهةُ العقل. كما في كلّ واجبين اجتمعا علىٰ المكلّف، ولا مانع من تعيين كلّ منهما علىٰ المكلّف بمقتضىٰ دليله إلّا تعيين الآخر عليه كذلك.

يختلف بلحاظ السببيّة والطريقيّة في اعتبار الأمارات.

أمّا بناء علىٰ السببيّة فلقوله: (ولكن، لمّا كان امتثالُ التكليف [بالعمل بكلّ] منهما كسائر التكاليف الشرعيّة والعرفيّة مشروطاً بالقدرة، والمفروض أنّ كلّاً منهما مقدور في حال ترك الآخر وغير مقدور مع إيجاد الآخر).

وحاصل الكلام هو منع عدم إمكان إرادة المتعارضين من اللفظ، بل اللفظ يشملهما. غاية الأمر الحكم هو التخيير، لكن لا من جهة اللفظ كي يلزم المحذور المتقدّم، بل من جهة حكم العقل، كما يأتي إليه الإشارة في كلامه.

وبعبارة أُخرىٰ أنّ أدلّة وجوب العمل بكلّ خبر شامل لكلا المتعارضين، نظير شمول أنقذ الغريق لكلا الغريقين، والتعارض لا يمنع عن ذلك، وإنّما يمنع عن فعليّة حجيّة كليهما، لأن فعليّة كلّ تكليف مشروطة بالقدرة عقلاً، وامتثال كلّ من المتعارضين مع الآخر غير مقدور، فلا يجب بالفعل وبدون الآخر مقدور فيجب بالفعل، ومرجعه إلىٰ وجوب امتثال أحدهما تخييراً عقليّاً.

إذ هو (نتيجة أدلّة وجوب الامتثال [والعمل] بكلّ منهما بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدرة، وهذا ممّا تحكم به بديهة العقل. كما في كلّ واجبين اجتمعا علىٰ المكلّف، ولا مانع من تعيين كلّ منهما علىٰ المكلّف بمقتضىٰ دليله، إلّا تعيين الآخر عليه كذلك)، أي:

والسرُّ في ذلك: إنّا لو حكمنا بسقوط كليهما مع إمكان أحدهما علىٰ البدل، لم يكن وجوبُ كلّ واحد منهما ثابتاً بمجرّد الإمكان ولزم كون وجوب كلّ منهما مشروطاً بعدم انضمامه مع الآخر. وهذا خلافُ ما فرضنا من عدم تقييد كلّ منهما في مقام الامتثال بأزيد من الإمكان.

سواء كان وجوبُ كلّ واحد منهما بأمرين أو كان بأمر واحد يشمل واجبين، وليس التخييرُ في القسم الأوّل لاستعمال الأمر في التخيير.

كتعيين كلّ منهما، كما في شرح الاعتمادي، إلىٰ أن قال:

وبعبارة أخرىٰ: كلّما اجتمع علىٰ المكلّف واجبان، بأن يقتضي الدليل تعيّن كلّ منهما، وكان تعيّن كلّ منهما مانعاً عن تعيّن الآخر لعجز المكلّف عن جمعهما، كما في إنقاذ الغريقين، استقلّ العقل بوجوب أحدهما من باب القدر الممكن.

(والسرّ في ذلك)، أي: في وجوب الأخذ بأحدهما (إنّا لو حكمنا بسقوط كليهما مع إمكان أحدهما علىٰ البدل، لم يكن وجوب كلّ واحد منهما ثابتاً بمجرّد الإمكان) وهو خلاف المفروض، لأنّ المفروض عدم تقييد كلّ منهما في مقام الامتثال أزيد من الإمكان، كما أشار إليه بقوله:

(وهذا خلاف ما فرضنا من عدم تقييد كلّ منهما في مقام الامتثال بأزيد من الإمكان).

والتوضيح علىٰ ما في شرح الاعتمادي أنّ دليل الحجيّة مثلاً يتصوّر علىٰ نحوين:

أحدهما: أن يقال مثلاً: يجب العمل بكلّ خبر عدل بعينه، وعليه يتساقط المتعارضان لعدم ثبوت وجوب العمل بمجرّد الإمكان، حتىٰ يثبت في صورة التعارض بقدر الإمكان وهو العمل بأحدهما، بل يتوقّف ثبوته مضافاً إلىٰ الإمكان علىٰ عدم انضمام الآخر، فيكون وجود كلّ من المتعارضين مانعاً عن وجوب العمل بالآخر فيتساقطان.

وثانيهما: أن يقال: إعمل بخبر العادل، وعليه لا بدّ من العمل بأحد المتعارضين لثبوت وجوب العمل بمجرّد الإمكان، والقدر الممكن في مورد التعارض هو العمل بأحدهما.

(سواء كان وجوب كلّ واحد منهما بأمرين)، كصلّ للكسوف وصلّ العصر مع ضيق الوقت، وعدم تمكّن المكلّف من الصلاتين.

(أو كان بأمر واحد يشمل واجبين)، كأنقذ الغريق واعمل بالخبر، وكان هناك غريقان أو

والحاصل: أنّه إذا أمر الشارع بشيء واحد استقلّ العقل بوجوب إطاعته في ذلك الأمر، بشرط عدم المانع العقلي والشرعي. وإذا أمر بشيئين واتفق امتناع إيجادهما في الخارج، استقلّ العقل بوجوب إطاعته في أحدهما لا بعينه، لأنّها ممكنة، فيقبح تركها، لكن هذا كلّه على تقدير أن يكون العمل بالخبر من باب السببيّة.

خبران لم يتمكّن المكلّف من إنقاذهما أو العمل بهما.

(وليس التخيير في القسم الأوّل)، أي: وجوب كلّ منهما بأمرين (لاستعمال الأمر في التخيير).

إذ لا يعقل إرادة التخيير بين صلاة العصر والكسوف من قوله: صلّ العصر، ولا من صلّ للكسوف، وإنّما التخيير نتيجة وجوب الامتثال بكلّ منهما مقيّداً بالإمكان.

وكذلك في القسم الثاني، حيث لم يستعمل قوله: أنقذ الغريق أو إعمل بخبر العادل بمعنى التخيير، وإنّما هو نتيجة وجوب الامتثال به مقيّداً بالقدرة.

فالتخيير في المقام ليس من جهة استعمال اللفظ فيه، كي يتوجّه عليه محذور استعمال اللفظ في المعنيين، ولا من جهة إنشاء العقل إيّاه حتى يكون عقليّاً، كما في دوران الأمر بين المحذورين، بل التخيير في المقام يشبه التعيين في الواجب التخييري إذا تعذّر بعض أفراده.

فكما أنّ نتيجة الوجوب التخييري عند تعذّر أحد الفردين هو الوجوب التعييني فيما تيسّر من دون إنشاء الوجوب التعييني، كذلك نتيجة الوجوب التعييني المتعلّق بطبيعة أو طبيعتين عند تزاحم فردين منها أو منهما هو الوجوب التخييري، من دون إنشاء الوجوب التخييري لا من الشارع ولا من العقل.

(والحاصل: أنّه إذا أمر الشارع بشيء واحد) كالصلاة مثلاً (استقلّ العقل بوجوب إطاعته في ذلك الأمر، بشرط عدم المانع العقلي والشرعي. وإذا أمر بشيئين)، كصلاة العصر والكسوف، وكالعمل بهذا الخبر وذلك الخبر (واتفق امتناع إيجادهما في الخارج)، وذلك لضيق الوقت في المثال الأوّل وتعارض الخبرين في المثال الثاني (استقلّ العقل بوجوب إطاعته في أحدهما لا بعينه، لأنّها ممكنة، فيقبح تركها). هذا تمام الكلام على فرض حجيّة الأمارات من باب السببيّة، كما أشار إليه بقوله:

بأن يكون قيامُ الخبرِ علىٰ وجوب فعل واقعاً سبباً شرعيّاً لوجوبه ظاهراً علىٰ المكلّف، فيصير المتعارضان من قبيل السببين المتزاحمين، فيلغىٰ أحدُهما مع وجود وصف السببيّة فيه لإعمال الآخر، كما في كلّ واجبين متزاحمين.

(لكن هذا كلّه علىٰ تقدير أن يكون العمل بالخبر من باب السببيّة).

أي: إنّ الحكم بالتخيير في الخبرين المتعارضين من باب تزاحم الواجبين، إنّما هو علىٰ تقدير كون الخبر حجّة من باب السببيّة، بأن يكون قيام الخبر علىٰ وجوب شيء واقعاً سبباً لوجوبه ظاهراً علىٰ المكلّف، وقد تقدّم في أوّل الكتاب أنّ السببيّة تتصوّر علىٰ ثلاثة وجوه:

أحدها: إنّ الأحكام الواقعيّة مختصّة بالعالمين بها، والحكم الواقعي للجاهل هو مؤدّىٰ الأمارة، بمعنىٰ حدوث مصلحة في المؤدّىٰ بسبب قيام الأمارة، وافقت الواقع أو خالفت.

ثانيها: إنّ الأحكام الواقعيّة وإن كانت مشتركة بين الكلّ إلّا أنّه إذا خالفت الأمارة للواقع ينقلب الحكم الواقعي إلىٰ مؤدّىٰ الأمارة بالنسبة إلىٰ الجاهل، بمعنىٰ كون مصلحة مؤدّىٰ الأمارة الحادثة بقيامها غالبة علىٰ مصلحة الواقع.

ثالثها: إنّ الأحكام الواقعيّة مشتركة بين الكلّ إلّا أنّه إذا خالفت الأمارة للواقع يُجعل مؤدّاها حكماً ظاهرياً للجاهل لمصلحة في تطبيق العمل بالأمارة، فيكون له في الواقعة الواحدة حكمان أحدهما واقعي شأني والآخر ظاهري فعلي.

وليس مراد المصنف ﷺ من السببيّة هي السببيّة بالمعنىٰ الأوّل والثاني، وذلك مضافاً إلىٰ بطلانهما لأجل التصويب. إنّ القائل بهما لا بدّ أن يقول بالتساقط في صورة التعارض لامتناع اجتماع حكمين في موضوع واحد، كما هو مفاد المتعارضين.

ولذا جعلوا وقوع التعارض من وجوه الردّ علىٰ المصوّبة، بل مراده المعنىٰ الأخير الذي يجري في أدلّة الموضوعات أيضاً، كما في شرح الاعتمادي مع تصرّف ما.

وقد أشار إلىٰ المعنىٰ الأخير بقوله: (بأن يكون قيام الخبر علىٰ وجوب فعل واقعاً سبباً شرعيّاً لوجوبه ظاهراً علىٰ المكلّف، فيصير المتعارضان من قبيل السببين المتزاحمين).

لأنّ أحدهما سبب للوجوب والآخر سبب لعدمه فيما إذا دلّ أحدهما علىٰ وجوب شيء والآخر علىٰ وجوب ذلك الشيء، فيحصل التزاحم بينهما.

أمّا لو جعلناه من باب الطريقيّة، كما هو ظاهر أدلّة حجيّة الأخبار بل غيرها من الأمارات، بمعنىٰ أنّ الشارع لاحظ الواقع وأمر بالتوصّل إليه من هذا الطريق، لغلبة إيصاله إلىٰ الواقع. فالمتعارضان لا يصيران من قبيل الواجبين المتزاحمين، للعلم بعدم إرادة الشارع سلوك الطريقين معاً، لأنّ أحدهما مخالف للواقع قطعاً.

(فيلغىٰ أحدهما مع وجود وصف السببيّة فيه لإعمال الآخر، كما في كلّ واجبين متزاحمين)، كإنقاذ الغريقين مع عجز المكلّف عن إنقاذهما معاً، فإنّ إنقاذ هذا الغريق يوجب ترك إنقاذ الآخر مع بقائه علىٰ وصف الوجوب شأناً.

(أمّا لو جعلناه)، أي: حجيّة الأمارات والأخبار مثلاً (من باب الطريقيّة)، بأن يكون الملحوظ في اعتبار الأمارات الوصول إلىٰ مصلحة الواقع.

(كما هو)، أي: الاعتبار من باب الطريقيّة (ظاهر أدلّة حجيّة الأخبار)، وذلك فإنّ ذكر العدالة والوثوق يفيد أنّ المنظور هو الوصول إلىٰ الواقع وإدراك مصلحته، وهذا صريح الأخبار العلاجيّة، لأنّ لحاظ المرجّحات ليس إلّا لتحصيل ما هو أقرب إلىٰ الواقع.

والمتحصّل من جميع ما ذكر أنّ اعتبار الخبر إمّا أن يكون من باب السببيّة، وإمّا أن يكون من باب الطريقيّة.

ومعنىٰ الأوّل كون قيام الخبر علىٰ وجوب فعل واقعاً سبباً في نظر الشارع لوجوبه علىٰ المكلّف بحسب الظاهر، من غير أن يكون الملحوظ في نظر الشارع من إيجاب العمل به غلبة إيصاله إلىٰ الواقع وكشفه عنه وإن كان كاشفاً عنه.

ومعنىٰ الثاني أن يكون الملحوظ في نظر الشارع من إيجاب العمل بالخبر هو كشفه عن الواقع ظنّاً وغلبة إيصاله إلىٰ الواقع، كما أشار إليه بقوله:

(بمعنىٰ أنّ الشارع لاحظ الواقع وأمر بالتوصّل إليه من هذا الطريق، لغلبة إيصاله إلىٰ الواقع. فالمتعارضان لا يصيران من قبيل الواجبين المتزاحمين، للعلم بعدم إرادة الشارع سلوك الطريقين معاً، لأنّ أحدهما مخالف للواقع قطعاً).

تلخّص إلىٰ هنا علىٰ ما في شرح الاعتمادي أنّه بناءً علىٰ السببيّة يكون المقتضي للشمول موجوداً والمانع عنه مفقوداً، بمعنىٰ أنّ أدلّة الحجيّة تشملهما، إذا لا نعني بالمتعارضين إلّا ما كان كذلك، ولا يكون التعارض مانعاً عن شمولها لهما؛ لأنّ ملاك

فلا يكونان طريقين إلىٰ الواقع ولو فرض محالاً إمكانُ العمل بهما. كما يعلم إرادتُهُ لكلّ من المتزاحمين في نفسه علىٰ تقدير إمكان الجمع.

مثلاً: لو فرضنا أنّ الشارع لاحظ كون الخبر غالب الإيصال إلىٰ الواقع، فأمر بالعمل به في جميع الموارد، لعدم المائز بين الفرد الموصل منه وغيره. فإذا تعارض خبران جامعان لشرائط الحجيّة لم يعقل بقاء تلك المصلحة في كلّ منهما بحيث لو أمكن الجمع بينهما، أراد الشارع إدراك المصلحتين، بل وجود تلك المصلحة في كلّ منهما بخصوصه مقيّدٌ بعدم

الحجيّة ـ وهو مصلحة جعل الحكم الظاهري ـ موجود فيهما، فيدخلان في باب التزاحم ويكون عجز المكلّف مانعاً عن فعليّة حجيّة كليهما، فيكتفي بالقدر الممكن وهو امتثال أحدهما.

وأمّا بناءً علىٰ الطريقيّة يكون المقتضي للشمول أيضاً موجوداً، إلّا أنّ المانع عنه لا يكون مفقوداً، بمعنىٰ أنّ أدلّة الحجيّة تشملهما، إذ لا نعني بالمتعارضين إلّا ما كان كذلك، إلّا أنّ التعارض يمنع عن الشمول؛ لأن ملاك الحجيّة وهو غلبة الإيصال إلىٰ الواقع لا يبقىٰ فيهما حتىٰ يدخلان في باب التزاحم، بل ينتفي عنهما فيتساقطان في خصوص مدلولهما، للعلم إجمالاً بمخالفة أحدهما للواقع، ومع الوصف كيف يبقىٰ فيهما أو في أحدهما الملاك المذكور، أعني: غلبة الإيصال؟!.

(فلا يكونان طريقين إلىٰ الواقع ولو فرض محالاً إمكان العمل بهما).

هذا بخلاف السببيّة حيث يبقىٰ ملاك الحجيّة فيهما كإنقاذ الغريقين، بحيث لو فرض محالاً إمكان امتثالهما أراد الشارع امتثال كلّ منهما بنفسه ولا يكتفي بأحدهما، كما أشار إليه بقوله:

(كما يعلم إرادته لكلّ من المتزاحمين في نفسه علىٰ تقدير إمكان الجمع).

ولم يرد الشارع العمل بالمتعارضين بناءً علىٰ الطريقيّة، ولو فرض محالاً إمكان العمل بهما وليس ذلك إلّا من أجل انتفاء الملاك عنهما.

(مثلاً: لو فرضنا أنّ الشارع لاحظ كون الخبر غالب الإيصال إلىٰ الواقع، فأمر بالعمل به في جميع الموارد، لعدم المائز بين الفرد الموصل منه وغيره. فإذا تعارض خبران جامعان لشرائط الحجيّة) يعلم إجمالاً مخالفة أحدهما للواقع، وحينئذ (لم يعقل بقاء تلك

معارضته بمثله، ومن هنا يتّجه الحكمُ حينئذٍ بالتوقف.

لا بمعنىٰ أنّ أحدهما المعيّن واقعاً طريقٌ ولا نعلمه بعينه، كما لو اشتبه خبر صحيح بين خبرين.

المصلحة في كلٍّ منهما بحيث لو أمكن) علىٰ فرض المحال (الجمع بينهما، أراد الشارع إدراك المصلحتين)، يكون نتيجة ذلك أنّه إذا لم يمكن العمل معاً فليعمل بأحدهما تخييراً من باب القدر الممكن.

(بل وجود تلك المصلحة في كلٍّ منهما بخصوصه مقيّد) بالضرورة (بعدم معارضته بمثله).

إذ مع المعارضة يحصل العلم الإجمالي بمخالفة أحدهما للواقع ومع العلم الإجمالي المذكور لا تحصل مصلحة غلبة الإيصال المذكور في واحد من المتعارضين.

(ومن هنا يتّجه الحكم حينئذٍ بالتوقف).

إذ بعد تساقط الطريقين لا يعقل الحكم بالتخيير بينهما، لأنّه فرع اعتبارهما في نفسهما وانحصار المانع من العمل بهما معاً في تمانعهما وتزاحمهما كما يظهر ممّا تقدم، فلا يصحّ التمسّك -حينئذٍ- بإطلاق أدلّة اعتبارهما في إثبات التخيير، كما كان علىٰ القول بالسببيّة، فالعمدة في المقام معرفة حجيّة الأخبار، هل هي من باب السببيّة كي يحكم بالتخيير عند التعارض أو من باب الطريقيّة كي يحكم بالتوقف؟.

(لا بمعنىٰ أنّ أحدهما المعيّن واقعاً طريق ولا نعلمه بعينه، كما لو اشتبه خبر صحيح بين خبرين)، هذا الكلام منه دفع للتوهّم.

إذ قد يتوهّم أنّ أحدهما المطابق للواقع المعيّن عند الله واجد لملاك الحجيّة، فتشمله أدلّة الحجيّة، فيكون التعارض من اشتباه الحجّة باللاحجّة، كاشتباه الخبر الصحيح بالضعيف، فيجب الاحتياط إن كان ممكناً وإلّا فالحكم هو التخيير.

وحاصل الدفع أنّ التعارض ليس من اشتباه الحقّ بالباطل، كمورد العلم الإجمالي، وذلك لاحتمال مخالفة كلا المتعارضين للواقع مع العلم الإجمالي بكذب أحدهما، ولا من اشتباه الحجّة باللاحجّة، إذ علىٰ فرض مطابقة أحدهما للواقع لا يعقل تعلّق الحجيّة التي هي حكم ظاهري بهذا العنوان، فليس التوقف بمعنىٰ التوقف عن العمل بهما معاً.

بل بمعنىٰ أنّ شيئاً منهما ليس طريقاً في مؤدّاه بالخصوص.

ومقتضاه الرجوع إلىٰ الأُصول العمليّة إن لم يرجّح بالأصل الخبر المطابق له، وإن قلنا بأنّه مرجّح خرج عن مورد الكلام، أعني: التكافؤ، فلا بدّ من فرض الكلام فيما لم يكن هناك

(بل بمعنىٰ أنّ شيئاً منهما ليس طريقاً في مؤدّاه بالخصوص)، لكن لا لعدم حجيّة واحد منهما، بل لانتفاء الملاك عنهما بالنسبة إلىٰ كلّ من المعنيين المطابقين. وأمّا بالنسبة إلىٰ معناهما الالتزامي، أعني: نفي الثالث، فملاك حجيّتهما باقٍ علىٰ حاله.

فيكونان معاً دليلين علىٰ نفي الثالث لعدم تعارضهما بالنسبة إلىٰ نفي الثالث؛ لأنّ المانع عن المقتضي إنّما هو بالنسبة إلىٰ جواز العمل بخصوص مدلول كلّ منهما ولو تخييراً، وهو لا ينافي دعوىٰ بقاء المقتضي لنفي احتمال ثالث، فإذا دلّ أحد الخبرين علىٰ وجوب الجمعة والآخر علىٰ الحرمة فتساقطهما في إثبات الوجوب والحرمة لا ينافي نفيهما احتمال غيرهما، كالاستحباب مثلاً؛ لأنّ مقتضىٰ نصب الطريق هو كونه مثبتاً لمدلوله، فإذا دلّ علىٰ وجوب فعل لدلّ علىٰ انتفاء غيره من الأحكام الأربعة، فإذا عارضه طريق آخر دال علىٰ حرمة ذلك الفعل، فهما إنّما يتعارضان في إثبات الوجوب والحرمة لا في نفي غيرهما.

ولذا اختار المصنف﴾ أنّ مقتضىٰ القاعدة علىٰ القول بالطريقيّة هو التساقط والرجوع إلىٰ الأصل الموافق لأحدهما إن لم يكن الأصل مرجّحاً، إذ حينئذ يخرج عمّا هو محلّ الكلام من التعادل إلىٰ التراجيح، ولا يجوز الرجوع إلىٰ الأصل المخالف لهما، بل يحكم حينئذ بالتخيير عقلاً، كما في الأوثق.

فنبدأ بشرح العبارة طبقاً لما في شرح الاعتمادي:

(ومقتضاه)، أي: التوقف (الرجوع إلىٰ الأُصول العمليّة) إن طابق الأصل أحدهما، وإلّا فإلىٰ التخيير عقلاً بين الاحتمالين.

ومثال الأوّل هو ما إذا فرضنا دلالة خبر علىٰ وجوب غسل الجمعة وآخر علىٰ عدم الوجوب، يرجع إلىٰ البراءة الموافقة لما دلّ علىٰ عدم الوجوب، ومثال الثاني هو التعارض بين ما دلّ علىٰ وجوب الظهر وما دلّ علىٰ وجوب الجمعة، حيث لا يرجع إلىٰ البراءة المخالفة لهما، بل إلىٰ التخيير بين الاحتمالين.

أصلٌ مع أحدهما، فيتساقطان من حيث جواز العمل بكلّ منهما، لعدم كونهما طريقين، كما أنّ التخيير مرجعه إلىٰ التساقط من حيث وجوب العمل.

هذا ما تقتضيه القاعدة في مقتضىٰ وجوب العمل بالأخبار من حيث الطريقيّة، إلّا أنّ

(إن لم يرجّح بالأصل الخبر المطابق له، وإن قلنا بأنّه مرجّح خرج) مثال غسل الجمعة (عن مورد الكلام، أعني: التكافؤ، فلا بدّ من فرض الكلام فيما لم يكن هناك أصلٌ مع أحدهما)، كمثال الظهر والجمعة.

وما ذكره المصنف﵀ في المتن إشارة إلىٰ ما اختلفوا فيه، من أنّ الأصل يصلح مرجّحاً للأمارة أو لا يصلح إلّا للمرجعيّة، فعلىٰ الثاني كما هو الحقّ يحصل التكافؤ في كلا المثالين. غاية الأمر يرجع إلىٰ البراءة في مثال غسل الجمعة وإلىٰ التخيير عقلاً في مثال الظهر والجمعة.

وعلىٰ الأوّل لا يتصوّر التكافؤ فيما إذا وافق أحدهما الأصل، كالمثال الأوّل؛ لأنّه يدخل في باب التراجيح فيؤخذ بما هو الموافق ترجيحاً له علىٰ الآخر، وإنّما يتصوّر التكافؤ فيما إذا خالف كلاهما الأصل، كالمثال الثاني.

(فيتساقطان من حيث جواز العمل بكلّ منهما، لعدم كونهما طريقين).

أي: إنّهما يتساقطان بالنسبة إلىٰ خصوص مؤدّاهما لا بالنسبة إلىٰ نفي الثالث، فيتخيّر عقلاً بين الاحتمالين، بأن يختار أحدهما من دون استناد إلىٰ الدليل، فمرجع التوقف الذي هو مقتضىٰ القاعدة في المتعارضين بناءً علىٰ الطريقيّة إلىٰ تساقطهما في خصوص مؤدّاهما دون نفي الثالث.

(كما أنّ التخيير) الذي هو مقتضىٰ القاعدة في المتعارضين بناءً علىٰ السببيّة (مرجعه إلىٰ التساقط من حيث وجوب العمل) بكلّ منهما تعييناً، فيعمل بأحدهما من باب التزاحم، ثمّ لو شكّ في اعتبار الأمارات من باب السببيّة أو الطريقيّة يعامل معاملة الطريقيّة؛ لأنّ نفي الثالث متيقّن وحجيّة كلّ منهما في خصوص مؤدّاه مشكوك، فلا يجوز رفع اليد عن الأصل الموافق لأحدهما أو التخيير عقلاً.

(هذا ما تقتضيه القاعدة).

أي: التساقط في مورد التعارض والرجوع إلىٰ الأصل الموافق لأحدهما إن كان ما

الأخبار المستفيضة ـ بل المتواترة ـ قد دلّت علىٰ عدم التساقط مع فقد المرجّح.

وحينئذٍ فهل يُحكَمُ بالتخيير أو العمل بما طابق منهما الاحتياط، أو بالاحتياط ولو كان مخالفاً لهما، كالجمع بين الظهر والجمعة مع تصادم أدلّتهما، وكذا بين القصر والإتمام؟ وجوهٌ:

المشهور وهو الذي عليه جمهور المجتهدين الأوّل للأخبار المستفيضة، بل المتواترة الدالّة عليه ولا يعارضها عدا ما في مرفوعة زرارة الآتية، المحكيّة عن غوالي اللآلي[1]، الدالّة علىٰ الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة.

تقتضيه القاعدة الأوّليّة.

(في مقتضىٰ وجوب العمل بالأخبار من حيث الطريقيّة، إلّا أنّ الأخبار المستفيضة ـ بل المتواترة ـ قد دلّت علىٰ عدم التساقط مع فقد المرجّح).

وحاصل الكلام في المقام هو أنّ مقتضىٰ الأصل الأوّلي وإن كان هو التخيير بناءً علىٰ السببيّة والتوقف بالمعنىٰ المذكور بناءً علىٰ الطريقيّة، إلّا أنّ مقتضىٰ الأصل الثانوي، أعني: الأخبار العلاجيّة هو عدم التساقط والتوقف.

وبعبارة أُخرىٰ: إنّ الحقّ في اعتبار الأمارات اعتبارها من باب الطريقيّة، وعرفت أنّ مقتضىٰ الأصل الأوّلي علىٰ الطريقيّة هو التوقف، أي: تساقطهما في خصوص مؤدّاهما، إلّا أنّ الأصل الثانوي، أعني: الأخبار العلاجيّة قد أخرج تعارض الخبرين عن هذا الأصل الأوّلي وهذه القاعدة الأوّليّة.

حيث دلّت علىٰ عدم التساقط مع عدم المرجّح، ثمّ اختلفوا في مفاد الأخبار العلاجيّة، كما أشار إليه بقوله:

(وحينئذٍ فهل يُحكَمُ بالتخيير أو العمل بما طابق منهما الاحتياط، أو بالاحتياط ولو كان مخالفاً لهما، كالجمع بين الظهر والجمعة مع تصادم أدلّتهما، وكذا بين القصر والإتمام؟ وجوهٌ: المشهور) هو الأوّل، أعني: الحكم بالتخيير، والوجه فيه ما أشار إليه بقوله:

(للأخبار المستفيضة، بل المتواترة الدالّة عليه)، أي: علىٰ التخيير مع فقد المرجّح.

---

(١) غوالي اللآلئ ٤: ٢٢٩/١٣٣.

وهي ضعيفةٌ جداً، وقد طَعَنَ في ذلك التأليف وفي مؤلفه المحدّثُ البحرانيّ في مقدّمات الحدائق.

وأمّا أخبارُ التوقف الدالّة علىٰ الوجه الثالث ـ من حيث إنّ التوقف في الفتوىٰ يستلزم الاحتياط في العمل، كما في ما لا نصّ فيه ـ فهي محمولةٌ علىٰ صورة التمكّن من الوصول إلىٰ الإمامعليه السلام، كما يظهر من بعضها.

(ولا يعارضها عدا ما في مرفوعة زرارة الآتية، المحكيّة عن غوالي اللآلئ، الدالّـة علىٰ الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة).

حيث يكون مفادها هو الأخذ بما هو موافق للاحتياط منهما مع فقد سائر المرجّحات، ومع فقد هذا المرجّح يرجع إلىٰ الحكم بالتخيير، إلّا أنّ هذه الرواية ضعيفة، فلا يصحّ الاستناد إليها، كما هو واضح في المتن.

(وأمّا أخبار التوقف الدالّة علىٰ الوجه الثالث)، أعني: الاحتياط (من حيث إنّ التوقف في الفتوىٰ يستلزم الاحتياط في العمل)، لأنّ كلّ واحد من الأحكام تكليفيّة كانت أم وضعيّة، ومنها وجوب الاحتياط موقوف علىٰ الحكم والإفتاء، وبدونه يكون تشريعاً، والذي لا يحتاج إلىٰ الإفتاء هو العمل بالاحتياط، فإذا أمر الشارع بالتوقف عن الإفتاء في مورد لا بدّ من الالتجاء إلىٰ الاحتياط في العمل.

(كما في ما لا نصّ فيه)، وفي ما أُجمل فيه النصّ فإنّه لو وجب فيهما التوقف، فلا بدّ من الاحتياط في العمل، كما في شرح الاعتمادي.

(فهي محمولة علىٰ صورة التمكّن من الوصول إلىٰ الإمامعليه السلام، كما يظهر من بعضها).

حيث قال: (حتىٰ تلقىٰ إمامك)[1]. وهذا الوجه هو المشهور للجمع بين أخبار التخيير وأخبار التوقف، بحمل الأُولىٰ علىٰ صورة عدم التمكّن من الوصول إلىٰ الإمامعليه السلام، والثانية علىٰ صورة التمكّن من الوصول إليهعليه السلام.

والشاهد علىٰ هذا الوجه ـ مضافاً إلىٰ ما عرفت من قولهعليه السلام: (حتىٰ تلقىٰ إمامك) ـ أنّ أخبار التوقف نصّ في صورة تمكّن تحصيل العلم وظاهر في صورة عدم التمكّن، وأخبار

---

(١) الكافي ١: ٦٨/١٠. الوسائل ٢٧: ١٠٦، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ١.

فيظهر منها: إنّ المراد تركُ العمل وإرجاءُ الواقعة إلىٰ لقاء الإمام عليه السلام، لا العملُ فيها بالاحتياط، ثمّ إنّ حكمَ الشارع في تلك الأخبار بالتخيير في تكافؤ الخبرين لا يدلُّ علىٰ كون حجيّة الأخبار من باب السببيّة.

وإلّا لأوجب التوقف، لقوّة احتمال أن يكون التخييرُ حكماً ظاهرياً عملياً في مورد

التخيير بالعكس، فيدفع ظاهر كلٍّ منهما بنصّ الآخر، فيكون مقتضىٰ ذلك التخيير في زماننا من جهة عدم التمكّن من العلم، والتوقف في زمان حضور الإمام عليه السلام من جهة تمكّن المكلّف من العلم بأخذ الحكم من الإمام عليه السلام.

قيل: للجمع بينهما بوجوه أُخر:

منها: حمل أخبار التخيير علىٰ الحكم الظاهري والثانية، أعني: أخبار التوقف علىٰ الحكم الواقعي.

ومنها: إنّ المراد بالتخيير إنّما هو في مقام العمل، وبالتوقف هو التوقف في الفتوىٰ.

ومنها: حملُ الأُولىٰ علىٰ الأخذ من باب التسليم والثانية علىٰ النهي عن الترجيح والعمل بالرأي.

ومنها: حمل أخبار التخيير علىٰ الجواز وحمل أخبار التوقف علىٰ الاستحباب، كما في التعليقة.

فنرجع إلىٰ توضيح العبارة طبقاً لما في شرح الاعتمادي:

(فيظهر منها: إنّ المراد) من التوقف ليس هو التوقف عن الفتوىٰ، بل **(ترك العمل وإرجاء)**، أي: تأخير **(الواقعة إلىٰ لقاء الإمام عليه السلام، لا العمل فيها بالاحتياط، ثمّ إنّ حكم الشارع في تلك الأخبار بالتخيير في تكافؤ الخبرين لا يدلّ علىٰ كون حجيّة الأخبار من باب السببيّة)**.

هذا الكلام من المصنف رحمه الله دفع لما يتوهّم من أنّه قد مرّ مراراً أنّ مقتضىٰ الأصل الأوّلي في المتعارضين هو التخيير علىٰ السببيّة، والتوقف بناءً علىٰ الطريقيّة، فحينئذ تدلّ أخبار التخيير علىٰ حجيّة الأمارات من باب السببيّة.

(وإلّا لأوجب التوقف)، أي: وإن لم يكن اعتبارها من باب السببيّة، بل من باب الطريقيّة لكان الواجب هو الحكم بالتوقف لا التخيير.

التوقف، لا حكماً واقعياً ناشئاً من تزاحم الواجبين، بل الأخبار المشتملة على الترجيحات وتعليلاتها أصدقُ شاهد على ما استظهرناه، من كون حجيّة الأخبار من باب الطريقيّة، بل هو أمر واضح.

ومرادُ من جعلها من باب الأسباب عدمُ إناطتها بالظنّ الشخصي، كما يظهر من صاحب المعالم رحمه الله، في تقرير دليل الانسداد.

وحاصل الدفع أنّ أخبار التخيير لا تدلّ على اعتبار الأمارات من باب السببيّة، وذلك (لقوّة احتمال أن يكون التخيير) المستفاد منها (حكماً ظاهريّاً عمليّاً في مورد التوقف، لا حكماً واقعيّاً ناشئاً من تزاحم الواجبين).

وحاصل المطلب على ما في شرح الاعتمادي أنّ التخيير المحكوم به في هذه الأخبار لا يلزم أن يكون تخييراً واقعيّاً عقليّاً لتزاحم السببين، بل يحتمل كونه حكماً تعبّديّاً قائماً مقام التوقف الذي هو مقتضى القاعدة بناء على الطريقيّة. ووجه قوّة هذا الاحتمال أمران:

أحدهما: إنّه بناء على السببيّة يحكم بالتخيير ابتداءً، لا مع انتفاء المرجّح، إذ الترجيح في باب التزاحم إنّما هو بالأهميّة لا بهذه المرجّحات.

ثانيهما: ما أشار إليه بقوله: (بل الأخبار المشتملة على الترجيحات وتعليلاتها أصدق شاهد على ما استظهرناه، من كون حجيّة الأخبار من باب الطريقيّة، بل هو أمر واضح).

فإنّ ذكر المرجّحات إنّما هو لتحصيل ما هو الأقرب إلى الواقع، والتعليلات صريحة في ذلك:

كقوله عليه السلام: (فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه)[1].

وقوله عليه السلام: (ما خالف العامّة ففيه الرشاد)[2].

ونفس أدلّة الاعتبار ظاهرة في ذلك، حيث اعتُبر فيها العدالة والوثاقة، وبالجملة ظهور التعليلات والترجيحات واعتبار العدالة والوثاقة في طريقيّة الأمارات أقوى من ظهور الحكم بالتخيير في سببيّتها، فيحمل التخيير على ما ذكرناه من كونه حكماً ظاهرياً.

(ومراد من جعلها)، أي: الحجيّة (من باب الأسباب عدم إناطتها)، أي: الحجيّة (بالظنّ

---

(١) الكافي ١: ٦٧/١٠. الوسائل ٢٧: ١٠٦، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ١.

(٢) الكافي ١: ٦٧/١٠. الوسائل ٢٧: ١٠٦، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ١.

ثمّ المحكيّ عن جماعة، بل قيل: إنّه ممّا لا خلاف فيه، أنّ التعادلَ إن وقع للمجتهد في عمل نفسه كان مخيّراً في عمل نفسه، وإن وقع للمفتي لأجل الإفتاء فحكمه أن يخيّر المستفتي فيتخيّر في العمل كالمفتي، ووجهُ الأوّل واضح وأمّا وجهُ الثاني، فلأنّ نصبَ الشارع للأمارات وطريقيّتها يشمل المجتهد والمقلّد، إلّا أنّ المقلّد عاجز عن القيام بشروط العمل بالأدلّة من حيث تشخيص مقتضاها ودفع موانعها.

الشخصي، كما يظهر)، أي: إناطتها به (من صاحب المعالمﷺ في تقرير دليل الانسداد).

فإنّ اعتبار الأمارات إن كان منوطاً بالظنّ الشخصي فذلك يناسب الطريقيّة المحضة، حيث لم يلاحظ فيها إلّا الظنّ بالواقع وإدراك مصلحته، وأمّا إذا كان منوطاً بالظنّ النوعي كما هو المشهور، فذلك يناسب السببيّة في الجملة، بمعنىٰ عدم كون تمام المناط في الاعتبار مصلحة الواقع، بل لوحظ أيضاً مصلحة في نفس الأمارة، ولذا يعمل بها وإن لم تفد الظنّ الشخصي، فلعلّ القائل بالسببيّة يريد ذلك لا السببيّة المصطلحة، بأن لا يلاحظ في الحجيّة إلّا مصلحة نفس العمل بالأمارة، كما في شرح الاعتمادي.

ثمّ جعل الأُستاذ الاعتمادي ما يأتي في كلام المصنفﷺ من المطالب تحت عنوان التنبيه، حيث قال: ينبغي التنبيه علىٰ أُمور:

الأوّل: (المحكيّ عن جماعة) منهم العلّامةﷺ، (بل قيل: إنّه ممّا لا خلاف فيه، أنّ التعادل إن وقع للمجتهد) بأن كان مورد التعارض محلّ ابتلاء لنفس المجتهد مع قطع النظر عن الإفتاء للغير (كان مخيّراً في عمل نفسه)، فله أن يختار أحد الخبرين للعمل.

(وإن وقع للمفتي لأجل الإفتاء) بأن أراد المجتهد بيان الفتوىٰ في الواقعة المتعارض فيها الخبران (فحكمه أن يخيّر المستفتي فيتخيّر في العمل كالمفتي، ووجه الأول واضح)؛ لأنّ موضوع التخيير ـ وهو التحيّر ـ متحقّق، وذلك فإنّ المجتهد متحيّر في العمل بأيّ الخبرين، فيكون حكمه هو التخيير.

(وأمّا وجه الثاني، فلأنّ نصب الشارع للأمارات وطريقيّتها يشمل المجتهد والمقلّد).

لأنّ الأحكام متوجّهة إلىٰ عامّة المكلّفين، من دون اختصاصها بالمجتهدين، ولذا كان يرجع العوام في أعصار المعصومينﷺ إلىٰ الأخبار الواردة عنهم، ويعملون بها ويعالجون متعارضاتها، كما يصنع المجتهدون في يومنا هذا.

فإذا أثبت ذلك المجتهد جوازَ العمل بكلّ من الخبرين المتكافئين المشترك بين المقلّد والمجتهد، تخيّر المقلّدُ كالمجتهد، ولأنّ إيجابَ مضمون أحد الخبرين على المقلّد لم يقم عليه دليل، فهو تشريعٌ، ويحتمل أن يكون التخييرُ للمفتي، فيفتي بما اختار، لأنّه حكم للمتحيّر، وهو المجتهد، ولا يقاسُ هذا بالشكّ الحاصل للمجتهد في بقاء الحكم الشرعي، مع أنّ حكمه ـ وهو البناء على الحالة السابقة ـ مشتركٌ بينه وبين المقلّد.

(إلّا أنّ المقلّد) في زماننا (عاجز عن القيام بشروط العمل بالأدلّة من حيث تشخيص مقتضاها).

أي: مفاد الأدلّة (ودفع موانعها) من الوارد والحاكم، والمخصّص، والمعارض وغير ذلك.

(فإذا أثبت ذلك المجتهد جواز العمل بكلّ من الخبرين المتكافئين المشترك بين المقلّد والمجتهد، تخيّر المقلّد كالمجتهد).

فإنّ جواز العمل بكلّ منهما كسائر الأحكام مشترك بين المقلّد والمجتهد، فيتخيّر المقلّد كالمجتهد في العلم بأحدهما.

(ولأن إيجاب مضمون أحد الخبرين على المقلّد لم يقم عليه دليل، فهو تشريع) محرّم شرعاً وقبيح عقلاً. وبالجملة أنّه حكي عن بعض أنّ المجتهد يخيّر المستفتي، بل قيل إنّه وفاقي، كما في شرح الاعتمادي.

(ويحتمل أن يكون التخيير للمفتي)، بمعنى أنّه مخيّر في اختيار أحد المتعارضين، ثمّ يفتي بما اختاره، كما أشار إليه بقوله: (فيفتي بما اختار، لأنّه حكم للمتحيّر، وهو المجتهد)، إذ هو المتصدّي لاستنباط الأحكام من الأدلّة.

قوله: (ولا يقاس هذا بالشكّ الحاصل للمجتهد في بقاء الحكم الشرعي، مع أنّ حكمه ـ وهو البناء على الحالة السابقة ـ مشترك بينه وبين المقلّد).

دفع لما يتوهّم من أنّه إذا شكّ المجتهد مثلاً في انتقاض الطهارة بخروج المذي أو في زوال النجاسة بعد زوال تغيّر الماء بنفسه، يتمسّك في عمل نفسه بالاستصحاب ويفتي للغير ـ أيضاً ـ على طبق الاستصحاب، لاشتراك الوظيفة، أعني: العمل على طبق الحالة السابقة بين الكلّ، فكذا في مورد التعارض إذا كانت الوظيفة هي التخيير، فيتخيّر المجتهد

لأنّ الشكّ هناك في نفس الحكم الفرعي المشترك وله حكم مشترك. والتحيّر هنا في الطريق إلىٰ الحكم، فعلاجه بالتخيير مختصّ بمن يتصدّىٰ لتعيين الطريق، كما أنّ العلاج بالترجيح مختصّ به، فلو فرضنا أنّ راوي أحد الخبرين عند المقلّد أعدل وأوثق من الآخر، لأنّه أخبر وأعرف به، مع تساويهما عند المجتهد أو انعكاس الأمر عنده، فلا عبرةَ بنظر المقلّد.

وكذا لو فرضنا تكافؤ قول اللغويين في معنىٰ لفظ الرواية. فالعبرة بتحيّر المجتهد، لا تحيّر المقلّد بين حكم يتفرّع علىٰ أحد القولين وآخر يتفرّع علىٰ آخر، والمسألة محتاجةٌ إلىٰ

في عمل نفسه ويفتي بالتخيير لمقلّديه.

وحاصل الدفع ما أشار إليه بقوله: (لأن الشكّ هناك)، أي: في مورد الاستصحاب هو (في نفس الحكم الفرعي)، أي: بقاء طهارة الشخص ونجاسة الماء (وله حكم مشترك) وهو الاستصحاب، فيعمل به ويفتي به أيضاً، كما في شرح الاعتمادي.

(والتحيّر هنا في الطريق إلىٰ الحكم)، حيث لا يعلم أنّ أيّ الخبرين طريق وحقّ.

(فعلاجه)، أي: التحيّر (بالتخيير مختصّ بمن يتصدّىٰ لتعيين الطريق) وهو المجتهد فقط، فيختار أحدهما ويفتي بما اختاره.

(كما أنّ العلاج بالترجيح مختصّ به)، أي: بالمجتهد.

(فلو فرضنا أنّ راوي أحد الخبرين عند المقلّد أعدل وأوثق من الآخر لأنّه أخبر وأعرف به، مع تساويهما عند المجتهد أو انعكاس الأمر عنده، فلا عبرة بنظر المقلّد)، بل عليه أن يعمل بما أفتىٰ به المجتهد.

نعم، لا يجوز له التقليد إذا قطع بخطأ المجتهد في طريق الاستنباط، كما لا يجوز إذا قطع بخطأه بالنسبة إلىٰ الواقع وإن أصاب في طريق الاستنباط، كما في شرح الاعتمادي.

(وكذا لو فرضنا تكافؤ قول اللغويين في معنىٰ لفظ الرواية)، كأن يقول بعضهم: بأنّ الغناء هو الصوت المطرب وبعضهم بأنّه الصوت المرجّع.

(فالعبرة بتحيّر المجتهد، لا تحيّر المقلّد بين حكم يتفرّع علىٰ أحد القولين)، كتفرّع حرمة الصوت المطرب علىٰ القول الأوّل.

(وآخر يتفرّع علىٰ آخر)، كتفرّع حرمة الصوت المرجّع علىٰ القول الثاني.

التأمّل، وإن كان وجه المشهور أقوىٰ، هذا حكم المفتي.

وأمّا الحاكم والقاضي، فالظاهرُ ـ كما عن جماعة ـ أنّه يتخيّر أحدهما فيقضي بـه، لأنّ القضاء والحكم عمل له لا للغير فهو المخيّر، ولما عن بعض: من أنّ تخيير المتخاصمين لا ترفع معه الخصومة، ولو حكم علىٰ طبق إحدىٰ الأمارتين في واقعة، فهل له الحكمُ علىٰ طبق الأُخرىٰ في واقعة أُخرىٰ؟.

وبالجملة بناءً علىٰ حجيّة قول اللغوي وجريان التخيير في مطلق المتعارضين يكون زمام التخيير بيد المجتهد، فيختار الحكم المتفرّع علىٰ أحد القولين ويفتي به، ويأتي التفصيل كما في شرح الاعتمادي.

(والمسألة محتاجةٌ إلىٰ التأمّل، وإن كان وجه المشهور أقوىٰ).

وذلك لأنّ القدر المتيقّن من رجوع المقلّد إلىٰ المجتهد إنّما هو في الأحكام الشرعيّة المجهولة التي استنبطها من مضامين الأدلّة لا ما أخذه بالهواء والإرادة النفسانيّة، ومضمون الأدلّة ليس إلّا التخيير، ومختاره إنّما جاء من قبل إرادته ولا دليل علىٰ وجوب متابعته.

والأولىٰ هو العمل بالاحتياط، بأن يفتي أولاً بالتخيير ثمّ أعلم المقلّد بالمختار إرشاداً، كما في التعليقة.

وقال الأُستاذ الاعتمادي في المقام ما هذا لفظه: لعلّ وجه القوة هو أنّ منشأ نيابة المجتهد عن المقلّد إنّما هو عجزه عن القيام بشروط العمل بالأدلّة، وبعد إثبات الوظيفة في المتكافئين هو التخيير، فاختيار أحد الخبرين مقدور للمكلّف فلا مقتضىٰ للنيابة فيه، مضافاً إلىٰ ما عرفت من أنّ إلزام المقلّد بمضمون أحد الخبرين لم يقم عليه دليل.

(وأمّا الحاكم والقاضي، فالظاهرُ ـ كما عن جماعة ـ أنّه يتخيّر أحدهما فيقضي به).

مثلاً: إذا وقع النزاع في الحبوة وهي العطيّة من تركة الأب للولد الأكبر، وكانت الأخبار فيها متعارضة، بأن دلّ بعضها بحصرها بالثياب والخاتم، والسيف، والمصحف، وبعضها بإضافة الدرع، فيختار الحاكم عند المرافعة إليه أحدهما ويقضي به.

وذلك (لأنّ القضاء) في الخصومات والمنازعات (والحكم) بين الناس (عمل له لا للغير فهو المخيّر). هذا تمام الكلام في التنبيه الأوّل.

والتنبيه الثاني ما أشار إليه بقوله: (ولو حكم)، أي: المجتهد والقاضي (علىٰ طبق إحدىٰ

المحكيّ عن العلّامة﵀ وغيره الجوازُ، بل حكي نسبته إلىٰ المحقّقين، لما عن النهاية من: «أنّه ليس في العقل ما يدلّ علىٰ خلاف ذلك.

الأمارتين في واقعة، فهل له الحكمُ علىٰ طبق الأُخرىٰ في واقعة أُخرى؟) كي يكون التخيير استمرارياً، أو لا يجوز فيكون التخيير ابتدائياً؟.

قال غلام رضا في تعليقته علىٰ الرسائل ما هذا لفظه: لا يخفىٰ أنّ سياق كلامه هذا يقضي باختصاص الكلام في كون التخيير ابتدائياً أو استمرارياً بالحكومة والقضاء، فلا تعرض له لحكم العمل والفتوىٰ، إلّا أنّ الذي يستفاد من قوله:

(ويشكل الجواز لعدم الدليل عليه)، عدم اختصاص النزاع في حكم التخيير بباب القضاء إلىٰ أن قال: ثمّ إنّه علىٰ القول بالتخيير البدوي هل الملزم لوجوب البقاء هو مجرّد الأخذ ولو في غير زمن العمل، أو الأخذ في زمان العمل، أو نفس العمل وبدونه يجوز العدول ولا ينفع مجرّد الأخذ؟ وجوه: من إطلاق بعض أدلّة التخيير بحيث يظهر منه كفاية مجرّد الأخذ، كقوله﵇: (بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك)[1].

فالتخيير في الأخذ يتحقّق بمجرّد الالتزام بأحد الخبرين ولو لم يعمل به، لكن فيه أنّ مجرّد الأخذ ليس مطلوباً بنفسه وإنّما هو لأجل العمل، فالأمر بالأخذ إنّما هو تابع للأوامر المتعلّقة بالمسائل الفرعيّة.

ولا ريب أنّ العمل بها فرع مجيء زمان عملها، ففي غير زمان العمل لم يكن مجرّد الأخذ تابعاً، ومن أنّ الامتثال في المسائل الأُصوليّة تابع لتعلّق الأمر في المسائل الفرعيّة، والأمر بها يتحقّق بمجرّد حصول زمان العمل، فعند زمان العمل إذا أُخذ بأحد الدليلين يحصل الامتثال، ومن أنّ الامتثال الحقيقي تابع لحصول الامتثال بالحكم الفرعي، وهو لا يحصل إلّا بنفس العمل. انتهىٰ.

(المحكيّ عن العلّامة﵀ وغيره الجواز، بل حكي نسبته إلىٰ المحقّقين، لما عن النهاية من: أنّه ليس في العقل ما يدلّ علىٰ خلاف ذلك)، أي: الجواز، فهذا بيان لعدم المانع، ولا بدّ في إتمام المطلب من بيان المقتضي أيضاً، ولعلّ المقتضي عنده إطلاقات التخيير.

---

(١) الكافي ١: ٦٦/ذيل ٧. الوسائل ٦: ١٠٨، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٦.

ولا يستبعد وقوعه، كما لو تغيّر اجتهاده، إلّا أن يدلّ دليل شرعيّ خارج علىٰ عدم جوازه، كما روي أنّ النبيّ ﷺ، قال لأبي بكر: (لا تَقضِ فِي الشيء الواحدِ بحكمين مُختلفين)»[1].

أقول: يشكل الجوازُ لعدم الدليل عليه، لأنّ دليل التخيير إن كان الأخبار الدالّة عليه، فالظاهر أنّها مسوقة لبيان وظيفة المتحيّر في ابتداء الأمر، فلا إطلاق فيها بالنسبة إلىٰ حال

قال الأُستاذ الاعتمادي في هذا المقام: إنّ المقتضي موجود والمانع مفقود، أمّا الأوّل فلإطلاق دليل التخيير، وأمّا الثاني فلأنّه لا يتصوّر هناك مانع إلّا لزوم المخالفة العمليّة تدريجاً، ولا قبح فيها إذا التزم عند كلّ واقعة بحكم ظاهري وهو مؤدّىٰ الخبر، والكلام يجري في التخيير بين المجتهدين أيضاً.

(ولا يستبعد وقوعه)، أي: التخيير الاستمراري، إذ لا استحالة فيه وقد وقع نظيره، (كما لو تغيّر اجتهاده)، حيث يعمل في زمن بالاجتهاد الأوّل وفي زمن بالثاني، لأنّه الحكم الظاهري، والتشبيه إنّما هو في مجرّد اختلاف الحكمين الظاهريين لشخص واحد في وقتين، وإلّا فالرأي السابق غير موجود عند حدوث الرأي الثاني، ولا يجوز له الأخذ بالرأي السابق بعد حدوث الرأي الثاني قطعاً، بخلاف المقام فإنّ احتمال جواز الأخذ بالطرف الآخر قائم.

(إلّا أن يدلّ دليل شرعيّ خارج علىٰ عدم جوازه، كما روي أنّ النبيّ ﷺ، قال لأبي بكر: (لا تَقضِ في الشيء الواحدِ بحكمين مُختلفين).

وهذه الرواية علىٰ تقدير صحّتها يحتمل أن يراد بها النهي عن القضاء في القضيّة الشخصيّة بحكمين مختلفين.

(أقول: يشكل الجوازُ لعدم الدليل عليه، لأنّ) ما ذكر من وجود المقتضي، وهو إطلاق دليل التخيير فاسد، وذلك فإنّ (دليل التخيير إن كان الأخبار الدالّة عليه، فالظاهر أنّها مسوقة لبيان وظيفة المتحيّر في ابتداء الأمر، فلا إطلاق فيها بالنسبة إلىٰ حال المتحيّر

---

(١) لم نعثر علىٰ ذلك، ووجدنا في كتاب الإمام عليّ عليه السلام لمحمّد بن أبي بكر رضي الله عنه لمّا ولّاه مصر، بعد كلام طويل يشتمل علىٰ عدّة مواعظ ووصايا، منها: (ولا تقض في أمر واحد بقضاءين مختلفين). الأمالي (الطوسي): ٣٠/٣١، والبحار ١٠١: ٢٧٦/٣.

المتحيّر بعد الالتزام بأحدهما. وأمّا العقلُ الحاكمُ بعدم جواز طرح كليهما، فهو ساكتٌ من هذه الجهة، والأصلُ عدمُ حجيّة الآخر بعد الالتزام بأحدهما، كما تقرّر في دليل عدم جواز

بعد الالتزام بأحدهما).

وحاصل الكلام في المقام علىٰ ما في شرح الاعتمادي أنّ التحيّر في ابتداء الأمر مغاير للتحيّر بعد الأخذ؛ لأن التحيّر في الابتداء إنّما هو في أنّ الوظيفة هو التخيير أو أمر آخر ممّا مرّ، والتحيّر بعد الأخذ إنّما هو في أنّ التخيير ابتدائي أو استمراري، والأخبار مسوقة لبيان حكم المتحيّر في الابتداء، لأن المسؤول عنه هو حكم من اتفق له التعادل فتحيّر، فهي ساكتة عن حكم المتحيّر بعد الأخذ.

قال المحقّق الهروي صاحب الكفاية في المقام ما هذا نصّه: الأولىٰ أن يقال: إنّها ـ أعني: أخبار التخيير ـ مسوقة لبيان حكم المتحيّر، وهو الذي ليس له الوصول إلىٰ مقصده طريق الفعل، بسبب تعارض ما عنده من الخبرين، إذ حكمهما ـ بحسب الأصل كما عرفت بما لا مزيد عليه ـ سقوطهما من الجانبين، كأنّه لم يكن بالنسبة إلىٰ مؤدّىٰ كلّ منهما بالخصوص خبر أصلاً في البين.

ولا ريب أنّه بعد ما أخذ بما عيّن له من الحجّة ـ وهو ما اختاره من الخبرين ـ يخرج من عنوان من لم يكن عنده الحجّة، وكان متحيّراً في أمره في الوصول إلىٰ مقصده. انتهىٰ.

(وأمّا العقلُ الحاكمُ بعدم جواز طرح كليهما).

أي: إن كان دليل التخيير هو العقل، بأن يقال: إنّ العقل حاكم بالتخيير مطلقاً عند تعارض مطلق الأمارات، فإنّه يقال: إنّ العقل وإن كان حاكماً علىٰ التخيير إلّا أنّه ساكت عن كون التخيير استمرارياً، كما أشار إليه بقوله:

(فهو ساكتٌ من هذه الجهة)، لقيام احتمال تعيّن ما أخذ.

قوله: **(والأصلُ عدمُ حجيّة الآخر بعد الالتزام بأحدهما ... إلىٰ آخره).**

دفع لما يتوهّم من أنّ الأمر هنا دائر بين التعيين، وهو تعيّن ما أخذه أولاً وبين التخيير، والأصل في دوران الأمر بين التعيين هو البراءة عن التعيين، ولازم ذلك هو التخيير الاستمراري.

وحاصل الدفع أنّه لا نسلّم أنّ الأصل في دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو البراءة

العدول عن فتوىٰ مجتهد إلىٰ مثله. نعم، لو كان الحكمُ بالتخيير في المقام من باب تزاحم الواجبين كان الأقوىٰ استمرارَهُ، لأنّ المقتضي له في السابق موجودٌ بعينه.

بخلاف التخيير الظاهري في تعارض الطريقين، فإنّ احتمال تعيين ما التزمه قائم، بخلاف التخيير الواقعي، فتأمّل.

عن التعيين، بل مقتضىٰ الأصل هو الاحتياط بأخذ جانب التعيين، وعلىٰ فرض تسليم ذلك فإنّه يتمّ في غير مورد الشكّ في الطريق، كما إذا شكّ في مورد الكفارة في تعيين العتق أو التخيير بينه وبين الإطعام، ولا يتمّ فيه.

لأنّ (الأصل عدمُ حجيّة الآخر بعد الالتزام بأحدهما، كما تقرّر في دليل عدم جواز العدول عن فتوىٰ مجتهد إلىٰ مثله)، فإنّهم منعوا عن استمرار التخيير فيه بأصالة عدم حجيّة فتوىٰ المجتهد الآخر، بعد الأخذ بأحدهما.

(نعم، لو كان الحكمُ بالتخيير في المقام من باب تزاحم الواجبين) بأن تكون حجيّة المتعارضين ومطلق الأمارات من باب السببيّة (كان الأقوىٰ استمرارَهُ، لأنّ المقتضي له في السابق) ـ وهو اشتمال كلّ منهما علىٰ مصلحة ملزمة موجبة للأخذ بهما لولا عدم قدرة المكلّف علىٰ الجمع بينهما ـ (موجودٌ بعينه) بعد الأخذ بأحدهما أيضاً.

وهذا (بخلاف التخيير الظاهري في تعارض الطريقين) علىٰ القول بحجيّة الأمارات من باب الطريقيّة، حيث لا يكون المقتضي للتخيير بعد الأخذ بأحدهما موجوداً بعينه.

(فإنّ احتمال تعيين ما التزمه قائم) هنا، فيسكت العقل عن الحكم بالتخيير، لما عرفت من أنّ الأصل عدم حجيّة الآخر بعد الأخذ بأحدهما.

(بخلاف التخيير الواقعي) في تزاحم المصلحتين، فإنّه مستمر قطعاً، كما في شرح الاعتمادي.

(فتأمّل) لعلّه إشارة إلىٰ الفرق بين الحكم الواقعي والحكم الظاهري من جهة عدم رفع التحيّر بعد الالتزام بأحدهما بالنسبة إلىٰ الواقعي، وعدم وجود التحيّر من الأوّل بالنسبة إلىٰ الحكم الظاهري، إذ نفس حكم الشارع بالتخيير ظاهراً يكفي في رفع هذا التحيّر، من دون فرق بين قبل الأخذ بأحدهما وبعد الأخذ به، فلا وجه لثبوت الفرق بين الحالتين.

أو إشارة إلىٰ عدم الفرق بين حجيّة الأمارات من باب السببيّة والطريقيّة في كون

واستحصابُ التخيير غيرُ جارٍ، لأنّ الثابت سابقاً ثبوت الاختيار لمن لم يتخيّر، فإثباتُه لمن اختار والتزم، إثباتٌ للحكم في غير موضوعه الأوّل.

التخيير ابتدائياً، وذلك فإنّ احتمال تعيين ما التزمه قائم علىٰ تقدير كون الحكم بالتخيير من باب تزاحم المصلحتين أيضاً، فيرجع في غير المأخوذ إلىٰ أصالة عدم الحجيّة أيضاً.

أو إشارة إلىٰ عدم الفرق بين الطريقيّة والسببيّة في كون التخيير استمراريّاً، بناءً علىٰ القول بالتخيير علىٰ الطريقيّة، وذلك بدعوىٰ صحّة تزاحم الطريقين، كتزاحم المصلحتين وعدم خروجهما بذلك من وصف الطريقيّة.

فلا ريب أنّ مناط الحكم بالتخيير في الابتداء ـ هو تزاحم الطريقين المتساويين ـ باقٍ قطعاً بعد الأخذ بأحدهما، كبقاء تزاحم المصلحتين، فلا فرق بين الطريقيّة والسببيّة في حكم العقل بالتخيير الاستمراري، إلّا أنّ الشأن في حكم العقل بالتخيير بناءً علىٰ الطريقيّة، بل الحقّ هو التوقّف، كما في شرح الاعتمادي.

(واستصحابُ التخيير غيرُ جارٍ). وعدم جريان استصحاب التخيير إن كان التخيير عقليّاً لوجوه:

الأوّل: لما عرفت في تنبيهات الاستصحاب من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام العقليّة ولا في الأحكام الشرعيّة المستندة إليها.

الثاني: إنّه يشترط في الاستصحاب القطع ببقاء الموضوع، والموضوع هنا غير باقٍ، بل يكفي فيه احتمال عدم البقاء.

الثالث: إنّه شكّ في المقتضي، وقد عرفت عدم جريان الاستصحاب فيه علىٰ مذهب المصنف، وإن كان التخيير شرعيّاً كان عدم جريان الاستصحاب للوجهين الأخيرين. وقد أشار إليه الوجه الأوّل من الوجهين الأخيرين بقوله:

(لأنّ الثابت سابقاً ثبوت الاختيار لمن يتخيّر، فإثباتهُ لمن اختار والتزم، إثباتٌ للحكم في غير موضوعه الأوّل).

وحاصل الكلام هو أنّ المتيقّن في السابق هو تخيير من لم يختر وقد انتفىٰ اختيار أحدهما، إلّا أن يتمسّك بالمسامحة العرفيّة في بقاء الموضوع ويقال:

إنّ الموضوع في نظر العرف هو الشخص المصادف بالمتعارضين وهو باقٍ. وكيف

وبعض المعاصرين﵀ استجود هنا كلام العلّامة﵀، مع أنّه منع عن العدول عن أمارة إلىٰ أُخرىٰ وعن مجتهد إلىٰ آخر، فتدبّر.

ثمّ إنّ حكم التعادل في الأمارات المنصوبة في غير الأحكام.

فلو جرىٰ استصحاب التخيير لكان حاكماً علىٰ استصحاب المختار؛ لأنّ الشكّ فيه مسبّب عن الشكّ في بقاء التخيير، فإذا جرىٰ استصحاب التخيير ارتفع الشكّ في بقاء المختار.

وبالجملة، إنّهم استدلّوا لاستمرار التخيير بوجوه ثلاثة:

أحدها: ما عرفت من وجود المقتضي وعدم المانع، وقد تقدّم الجواب عنه.

وثانيها: استصحاب التخيير وقد تقدّم ما فيه أيضاً.

وثالثها: استصحاب حجيّة الخبر الآخر، حيث كان ممّا يجوز الأخذ به، فيجوز الأخذ به بعد الأخذ بالآخر، نظراً إلىٰ بقاء حجيّته بالاستصحاب. وفيه أنّ الشكّ فيه مسبّب عن الشكّ في كون التخيير ابتدائيّاً أو استمراريّاً، وقد ثبت أنّه ابتدائي، فلا يبقىٰ شكّ كي يجري استصحاب بقاء حجيّة الآخر.

(وبعض المعاصرين﵀) وهو صاحب الفصول﵀ (استجود هنا)، أي: في تعارض الخبرين (كلام العلّامة﵀)، حيث قال باستمرار التخيير، ولعلّه من جهة استفادة التخيير هنا من الأخبار وهي مطلقة.

(مع أنّه منع عن العدول عن أمارة إلىٰ أُخرىٰ وعن مجتهد إلىٰ آخر).

لعلّه من جهة استفادة التخيير في سائر الموارد من حكم العقل، وهو ساكت بعد الأخذ بأحدهما، كما في شرح الاعتمادي، (فتدبّر) لعلّه إشارة إلىٰ ما ذكر من التوجيه، قال صاحب الكفاية في المقام ما هذا لفظه:

لعلّ وجهه، أنّ الاستناد في الحكم بالتخيير في الخبرين إلىٰ بعض الأخبار الظاهرة في أنّ جواز ذلك إنّما هو من باب التسليم، ومن المعلوم أنّ مصلحة التسليم لا تختصّ بحال الابتداء، بل تعمّ الحالين، وهذا بخلاف الفتوىٰ والأمارات، حيث لم يرد فيه ذلك، والحكم فيهما بالتخيير إنّما هو علىٰ القاعدة، ولعلّه أشار إليه بقوله: (فتدبّر). هذا تمام الكلام في التنبيه الثاني.

وقد أشار إلىٰ *التنبيه الثالث* بقوله: (ثمّ إنّ حكم التعادل في الأمارات المنصوبة في غير

كما في أقوال أهل اللغة وأهل الرجال، وجوبُ التوقف.

الأحكام) ـ كالأمارات المنصوبة في الموضوعات الخارجيّة، مثل تعادل الشهود في الوقت والقبلة، والهلال، وموارد التداعي والمنازعات ـ هو التوقف والرجوع إلىٰ قواعد أُخر مقرّرة في الفقه من القرعة والصلح، والتنصيف، وأصل الطهارة وغير ذلك، كما في شرح الاعتمادي، بعد قوله الطويل: الأقوىٰ عدم جريان الأصل الثانوي، أي: التخيير المستفاد من الأخبار العلاجيّة في تعارض غير الأخبار من أدلّة الأحكام، كتعارض الإجماعين المنقولين أو إجماع وخبر بناءً علىٰ الحجيّة؛ لأنّ موضوع السؤال والجواب في الأخبار العلاجيّة خصوص تعارض الأخبار المعهودة.

وتنقيح المناط القطعي، أي: القطع بأنّ مناط التخيير تعارض الحجّتين ممنوع، والظنّي قياس، فلا وجه لما زعمه القائلون بحجيّة نقل الإجماع من لحوق أحكام الخبر له من حيث كونه من أفراده، فلا بدّ من الرجوع إلىٰ مقتضىٰ الأصل الأوّلي وهو علىٰ المختار التوقف والرجوع إلىٰ الأصل إن وافق أحدهما، وإلّا فإلىٰ التخيير عقلاً بين الاحتمالين، وكذا الكلام في الشهرة بناءً علىٰ اعتبارها. وأمّا تعارض ظاهري مقطوعي الصدور من آيتين أو متواترين فأولىٰ بالإشكال، إذ مضافاً إلىٰ ما ذكر ـ من موضوع السؤال والجواب ... إلىٰ آخره ـ أنّ مفاد الأخبار هو الحكم بصدور أحدهما وطرح الآخر. وكيف يتصوّر طرح مقطوع الصدور، فعلىٰ فرض عدم إمكان الجمع الدلالي فيه يحكم بالإجمال ويرجع إلىٰ الأصل إن لم يكن مخالفاً لهما، وإلّا يختار عقلاً أحد الاحتمالين.

وكيف كان، فحكم تعادل الأمارات المنصوبة في غير الأحكام الواقعة في طريق استنباطها، **(كما في أقوال أهل اللغة وأهل الرجال، وجوبُ التوقف)**.

قال الأُستاذ الاعتمادي: إنّه إذا اختلف اللغويون في معنىٰ لفظ وقلنا بحجيّة قول اللغوي، أو اجتمعت شرائط الشهادة من العدد والعدالة، فإنّ رجع الاختلاف إلىٰ أدري ولا أدري فلا معارضة أصلاً، بل يحكم بالاشتراك والإجمال والرجوع إلىٰ الأصول في المسألة إن كان المعنيان متباينين، كالوجوب والندب في الأمر، أو عامّين من وجه، كالصوت المطرب والصوت المرجّع للغناء.

ويؤخذ بالمعنىٰ العام إن كانا من العموم والخصوص، كمطلق وجه الأرض والتراب

لأنّ الظاهرَ اعتبارُها من حيث الطريقيّة إلىٰ الواقع، لا السببيّة المحضة وإن لم يكن منوطاً بالظنّ الفعلي، وقد عرفت أنّ اللّازم في تعادل ما هو من هذا القبيل التوقّفُ والرجوعُ إلىٰ ما يقتضيه الأصل في ذلك المقام.

الخالص للصعيد، ولا يحمل العام علىٰ الخاص هنا بخلاف أدلّة الأحكام، لأن العام والخاص في الأحكام صادران عن منبع واحد مع اتّحاد التكليف، والخاصّ حينئذ قرينة عرفاً للعام.

وأمّا المعنيان للفظ فمستندان إلىٰ اجتهاد اللغوي في موارد استعمال أهل اللسان، ولا يبعد خطؤه في إعمال علائم الحقيقة، فلا مقتضي لحمل العامّ في كلام متكلّم علىٰ الخاصّ في كلام متكلّم آخر.

وأمّا إن كان كلّ منهما منكراً للمعنىٰ الذي يدّعيه الآخر، فهما متعارضان والحكم هو التوقف، وكذا الكلام في تعارض أقوال أهل الرجال إذا لم يرجع دعوىٰ الجارح إلىٰ لا أدري، وإنّما قلنا بالتوقف دون التخيير.

(لأن الظاهرَ اعتبارُها)، أي: الأمارات المنصوبة في غير الأحكام كسائر الأمارات **(من حيث الطريقيّة إلىٰ الواقع، لا السببيّة المحضة وإن لم يكن منوطاً بالظنّ الفعلي)**، بل المناط فيها هو الظنّ النوعي المطلق.

توضيح ذلك علىٰ ما في شرح الاعتمادي أنّه لو كان اعتبار الأمارات منوطاً بالظنّ الفعلي، كان ذلك أظهر في الطريقيّة المحضة، بمعنىٰ كون تمام المنظور هو إدراك مصلحة الواقع، إلّا أنّه ليس منوطاً به، بل بالظنّ النوعي، وهو يناسب السببيّة، بمعنىٰ كون المنظور هو إدراك مصلحة نفس العمل بالأمارة.

إذ المفروض اعتبارها وإن لم يفد الظنّ الفعلي، إلّا أنّ الظاهر أيضاً هو الطريقيّة إمّا محضاً، بأن يكون المنظور إدراك مصلحة الواقع، وإمّا منضماً إلىٰ السببيّة، بأن يكون المنظور إدراك مصلحة الواقع ومصلحة العمل دون السببيّة المحضة.

(وقد عرفت أنّ اللّازم في تعادل ما هو من هذا القبيل التوقّفُ، والرجوعُ إلىٰ ما يقتضيه الأصل في ذلك المقام).

مثل قولي اللغويين أو الرجاليين، فإذا ادّعىٰ في الأوّل أحدهما أنّ صيغة الأمر وضعت

إلّا أنّه إن جعلنا الأصلَ من المرجّحات ـ كما هو المشهور وسيجيء ـ لم يتحقّق التعادلُ بين الأمارتين إلّا بعد عدم موافقة شيء منهما للأصل، والمفروضُ عدمُ جواز الرجوع إلىٰ الثالث، لأنّه طرحٌ للأمارتين، فالأصل الذي يُرجع إليه هو الأصل في المسألة المتفرّعة علىٰ مورد التعارض، كما لو فرضنا تعادل أقوال أهل اللغة في معنىٰ الغناء أو الصعيد أو الجذع من

للوجوب وادّعىٰ الآخر الاشتراك بينه وبين الندب، أو أنّها نقلت إلىٰ الندب، يتوقف ويرجع إلىٰ أصالة عدم الاشتراك أو عدم النقل المطابقة للقول الأوّل، وإذا ادّعىٰ في الثاني أحدهما استقامة مذهب الراوي وادّعىٰ الآخر ارتداده، يتوقف ويرجع إلىٰ استصحاب الاستقامة المطابق للقول الأوّل.

(إلّا أنّه إن جعلنا الأصلَ من المرجّحات ـ كما هو المشهور) حيث رجّحوا في الكتب الاستدلاليّة بالأصل ما يوافق له (وسيجيء ـ لم يتحقّق التعادلُ بين الأمارتين إلّا بعد عدم موافقة شيء منهما للأصل).

كما ادّعىٰ أحدهما في المثال الأوّل وضع الصيغة للوجوب فقط والآخر للندب، وادّعىٰ أحدهما في المثال الثاني كون الراوي عادلاً والآخر كونه فاسقاً.

(والمفروضُ عدمُ جواز الرجوع إلىٰ الثالث) لو كان، كما إذا ادّعىٰ في المثال الأوّل أحدهما نقل الصيغة عن مطلق الطلب إلىٰ خصوص الوجوب وادّعىٰ الآخر نقلها عنه إلىٰ خصوص الندب، فإنّه لا يجوز الرجوع إلىٰ أصالة عدم النقل، وكذا في المثال الثاني إذا ادّعىٰ أحدهما عدول الراوي عن مذهب الفطحيّة إلىٰ الاستقامة، والآخر عدوله عنها إلىٰ مذهب الحنفيّة، فإنّه لا يجوز استصحاب الفطحيّة.

(لأنّه طرحٌ للأمارتين، فالأصل الذي يرجع إليه) بعد التوقف (هو الأصل في المسألة المتفرّعة علىٰ مورد التعارض)، كالبراءة أو الاشتغال وغيرهما علىٰ اختلاف الأقوال والموارد.

(كما لو فرضنا تعادل أقوال أهل اللغة في معنىٰ الغناء أو الصعيد أو الجذع من الشاة في الأُضحية).

وحاصل الكلام علىٰ ما في شرح الاعتمادي أنّه إذا تردّد الغناء بين الصوت المطرب والصوت المرجّع، يحتاط للعلم الإجمالي، وإن تردّد بين واجد الوصفين وواجد أحدهما،

الشاة في الأُضحية، فإنّه يُرجَعُ إلىٰ الأصل في المسألة الفرعيّة.

بقي هنا ما يجب التنبيهُ عليه خاتمةً للتخيير ومقدّمةً للترجيح، وهو أنّ الرجوعَ إلىٰ التخيير غير جائز إلّا بعد الفحص التامّ عن المرجّحات.

تجري البراءة في مادتي الافتراق.

وإذا تردّد الصعيد بين مطلق وجه الأرض والتراب، فهو شكّ في شرط التيمّم، كما أنّ الجذع إذا تردّد بين ما كمل سنّه ستّة أشهر أو سبعة، فهو شكّ في شرط الأُضحية، فقيل بالبراءة وقيل بالاحتياط، والكلّ من باب إجمال النصّ، وإذا دلّ خبر علىٰ حرمة التتن واختلفوا في عدالة الراوي وفسقه، تجري البراءة من باب فقد النصّ. وبقي الكلام بما في تعليقة غلام رضا، حيث قال في ذيل قول المصنف (ثمّ إنّ حكم التعادل في الأمارات المنصوبة في غير الأحكام) ما هذا لفظه:

لمّا فرغ عن حكم التعادل في أدلّة الأحكام وأنّ مقتضىٰ الأصل في جميعها التوقف علىٰ ما مضىٰ من اعتبارها من باب الطريقيّة، وأنّه لم يحصل ما يخرج عن هذا الأصل إلّا في الأخبار، فيكون التعادل في غيرها باقياً علىٰ مقتضىٰ الأصل.

أراد بيان حكم التعادل في تعارض الأمارات القائمة علىٰ الموضوعات المستنبطة أو الخارجيّة، والمفروض عدم المخرج بالنسبة إليها عن قضية الأصل، فيكون الحكم فيها هو التوقف، اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّه يمكن من باب استنباط المناط من بعض أخبار الباب ثبوت التعدّي من الخبرين المتعارضين إلىٰ كلّ أمارتين ظنّيّتين متكافئتين، بل إلىٰ مطلق الاحتمالين، سواء كانا من جنس واحد أم لا، والحكم هو الرجوع إلىٰ الأصل المذكور حتىٰ يثبت التعدّي، انتهىٰ. هذا تمام الكلام في التنبيه الثالث.

وقد أشار إلىٰ *التنبيه الرابع* بقوله:

(بقي هنا ما يجب التنبيهُ عليه خاتمةً للتخيير ومقدّمةً للترجيح، وهو أنّ الرجوعَ إلىٰ التخيير غير جائز إلّا بعد الفحص التامّ عن المرجّحات).

أمّا كونه خاتمة له فواضح، لتضمّنه بيان كون مورد ثبوت التخيير هو صورة الفحص عن المرجّح وعدم وجدانه، ولكن كان عليه أن يبيّن مقدار الفحص أيضاً، ولعلّه قد اكتفىٰ عنه بما ذكره في مسألة البراءة.

لأنّ مأخذَ التخيير إن كان هو العقل الحاكم بأنّ عدمَ إمكان الجمع في العمل لا يوجبُ إلّا طرحَ البعض، فهو لا يستقلّ بالتخيير في المأخوذ والمطروح إلّا بعد عدم مزيّة في أحدهما اعتبرها الشارعُ في العمل، والحكمُ بعدمها لا يمكنُ إلّا بعد القطع بالعدم أو الظنّ المعتبر.

وأمّا كونه مقدّمة للترجيح، فغير ظاهر الوجه؛ لأنّ وجوب الفحص مبني علىٰ وجوب الترجيح، فالبحث عن وجوب الفحص عنه متأخّر عن البحث عن وجوب الترجيح لا مقدّمة عليه، ولعلّه نظر إلىٰ تقدّم نفس الفحص علىٰ الترجيح وإن تأخّر وجوبه عن وجوبه كما في الأُوثق، قال الأُستاذ الاعتمادي، ما هذا نصّه: وهاهنا مقامان:

أحدهما: وجوب الفحص وعدمه.

ثانيهما: مقدار الفحص.

وحيث إنّ أدلّة المقامين متّحدة لم يجعل كلّاً منهما عنواناً علىٰ حدة، بل جعل عنوانه وجوب الفحص التام، والمراد به حصول الاطمئنان بعدم المرجّح دون القطع؛ لأنّه مضافاً إلىٰ عدم إمكانه غالباً يوجب سدّ باب الاستنباط في سائر المسائل، كما قيل ذلك في جميع موارد وجوب الفحص، ثمّ أشار إلىٰ الدليل الأوّل علىٰ وجوب الفحص بقوله:

(لأنّ مأخذَ التخيير إن كان هو العقل الحاكم بأنّ عدمَ إمكان الجمع في العمل لا يوجبُ إلّا طرحَ البعض، فهو لا يستقلّ بالتخيير في المأخوذ والمطروح إلّا بعد عدم مزيّة في أحدهما اعتبرها الشارعُ في العمل، والحكمُ بعدمها لا يمكنُ إلّا بعد القطع بالعدم أو الظنّ المعتبر) بعدم المرجّح.

ومن المعلوم أنّ القطع بعدم المرجّح أو الظنّ المعتبر به لا يحصل إلّا بالفحص، فلا يحكم العقل بالتخيير إلّا بعد الفحص عن المرجّح الموجب للقطع أو الظنّ بعدمه، هذا أمر واضح لا يحتاج إلىٰ البيان.

إنّما الكلام فيما هو المراد من التخيير العقلي في المقام، هل المراد به ما هو مقتضىٰ القاعدة الأوّلية، كما هو مذهب البعض؟ بزعم أنّ دليل الحجيّة شامل للمتعارضين، فإذا لم يمكن العمل بكليهما لا بدّ من العمل بأحدهما أخذاً بالممكن، إلّا أنّك عرفت عدم تماميّة التخيير بناءً علىٰ حجيّة الأمارات من باب الطريقيّة، كما هو الحقّ عند المصنفؒ.

فيكون المراد من التخيير العقلي هو التخيير علىٰ تقدير عدم الأصل الموافق لأحد

أو إجراء أصالة العدم التي لا تعتبر فيما له دخلٌ في الأحكام الشرعيّة الكلّية إلّا بعد الفحص التامّ، مع أنّ أصالة العدم لا تجدي في استقلال العقل بالتخيير، كما لا يخفىٰ.

المتعارضين، إذ قد تقدّم منه‍ أنّ مقتضىٰ الأصل بناءً علىٰ الطريقيّة هو التوقّف والرجوع إلىٰ الأصل المطابق لأحدهما، ومع عدمه يرجع إلىٰ التخيير العقلي، نظير التخيير العقلي في دوران الأمر بين المحذورين، فلا يمكن حمل التخيير المذكور في المتن علىٰ كونه مبنيّاً علىٰ مذهب الغير، القائل بحكم العقل بالتخيير مطلقاً. ثمّ نكتفي في شرح العبارة بما في شرح الاعتمادي:

(أو إجراء أصالة العدم) فيما إذا كان محتمل الوجود من المرجّحات الحادثة كالشهرة.

وأمّا مثل الأعدليّة، فلا تنفىٰ بالأصل؛ لأن عدمها أزلي.

إن قلتَ: كلّما صحّ إحراز عدم المرجّح بأصالة العدم، فلا حاجة معها إلىٰ الفحص.

قلتُ: إجراء الأصل في موارد اشتباه الحكم، ومنها مورد تعارض النصّين محتاج إلىٰ الفحص التام بالإجماع، كما مرّ في آخر البراءة، كما قال:

(التي لا تعتبر فيما) ـ أي: في مثل تعارض الخبرين الذي ـ (له دخلٌ في **الأحكام الشرعيّة الكلّيّة إلّا بعد الفحص التامّ، مع أنّ أصالة العدم لا تجدي في استقلال العقل بالتخيير**).

وحاصل الكلام في المقام يرجع إلىٰ أمرين:

الأوّل: عدم جريان أصالة العدم.

والثاني: عدم الجدوىٰ لها.

أمّا الأوّل، فلعدم الحالة السابقة في غالب الموارد، مع أنّها قسم من الاستصحاب.

وأمّا الثاني، فلأنّها أصل قد ثبت التعبّد بمقتضاه شرعاً في مورد الشكّ، والعقل لا يستقلّ بحكم إلّا بعد إحاطته بجميع ما له دخل فيه، ولا يحكم العقل بالتخيير في المتعارضين إلّا بعد حصول القطع أو الاطمئنان بعدم المرجّح، وبعد حصول أحدهما لا حاجة إلىٰ أصالة العدم، وعلىٰ تقدير جريانها لا ترفع الشكّ، ومعه لا يستقلّ العقل بالتخيير، فأصالة العدم لا تجدي في حكم العقل بالتخيير. هذا تمام الكلام فيما إذا كان مأخذ التخيير هو العقل.

وإن كان مأخذُه الأخبارَ، فالمتراءىٰ منها من حيث سكوت بعضها عن جميع المرجّحات وإن كان جوازَ الأخذ بالتخيير ابتداءً، إلّا أنّه يكفي في تقييدها دلالةُ بعضها الآخر علىٰ وجوب الترجيح ببعض المرجّحات المذكورة فيها، المتوقّف علىٰ الفحص عنها، المتمّمة فيما لم يذكر فيها من المرجّحات المعتبرة بعدم القول بالفصل بينها منها. هذا، مضافاً إلىٰ لزوم الهرج والمرج، نظيرُ ما يلزم من العمل بالأُصول العمليّة واللفظيّة قبل الفحص.

(**وإن كان مأخذهُ الأخبارَ، فالمتراءىٰ منها من حيث سكوت بعضها عن جميع المرجّحات**).

كرواية الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام، فقلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلا نعلم أيّهما الحقّ؟.

فقال عليه السلام: (إذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت)[1].

ومثل قول الحجّة عجّل الله فرجه الشريف: (وبأيّهما أخذت من جهة التسليم كان صواباً)[2].

(**وإن كان جوازَ الأخذ بالتخيير ابتداءً**) وعدم ملاحظة المرجّح حتىٰ يجب الفحص عنه.

(**إلّا أنّه يكفي في تقييدها دلالةُ بعضها الآخر علىٰ وجوب الترجيح ببعض المرجّحات المذكورة فيها، المتوقّف علىٰ الفحص عنها**).

أي: عن المرجّحات، إذ إيجاب الترجيح بها يقتضي وجوب الفحص عنها من باب المقدّمة (**المتمّمة**) بصيغة المفعول صفة للدلالة.

فالملخّص علىٰ ما في شرح الاعتمادي أنّ دلالة أخبار الترجيح علىٰ وجوب الترجيح بالمرجّحات المذكورة فيها تتمّ (**فيما لم يذكر فيها من المرجّحات المعتبرة بعدم القول بالفصل بينها**).

فإنّ القائل بوجوب الترجيح قائل به في كلّ مرجّح معتبر، ووجوب الترجيح مستلزم لوجوب الفحص عن المرجّح، والقائل بعدم وجوب الترجيح يقول بالعدم حتىٰ في

---

(١) الاحتجاج ٢: ٢٦٤. الوسائل ٢٧: ١٢١، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٤٠.

(٢) الاحتجاج ٢: ٥٦٩. الوسائل ٢٧: ١٢١، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٣٩.

هذا، مضافاً إلىٰ الإجماع القطعي، بل الضرورة، من كلّ من يرىٰ وجوب العمل بالراجح من الأمارتين، فإنّ الخلاف وإن وقع من جماعة في وجوب العمل بالراجح من الأمـارتين وعدم وجوبه، لعدم اعتبار الظنّ في أحد الطرفين، إلّا أنّ من أوجبَ العملَ بالراجح أوجبَ الفحصَ عنه ولم يجعله واجباً مشروطاً بالاطّلاع عليه، وحينئذٍ فيجبُ علىٰ المجتهد الفحصُ

المرجّحات المنصوصة. هذا تمام الكلام في الدليل الأوّل علىٰ وجوب الفحص، والدليل الثاني ما أشار إليه بقوله:

(هذا، مضافاً إلىٰ لزوم الهرج والمرج، نظيرُ ما يلزم من العـمل بـالأُصول العـمليّة واللفظيّة قبل الفحص).

وذلك فإنّا نعلم إجمالاً بوجود مرجّحات كثيرة في الواقع، يتوقف الاطلاع عليها علىٰ الفحص التام، فالاقتصار علىٰ المرجّحات المعلومة علىٰ سبيل الاتفاق يوجب اختلال أمر الاجتهاد، بتعطيل أكثر المرجّحات والأخذ بالمرجـوح، كـما نـعلم إجـمالاً بـوجود أدلّـة التكاليف في الواقع كثيراً، يتوقف الاطلاع عليها علىٰ الفحص التام.

فالاقتصار بالتكاليف المعلومة والرجوع فيما عداها إلىٰ الأُصول يوجب تعطيل أكـثر التكاليف، وكذا نعلم إجمالاً بوجود مـقيّدات ومـخصّصات كـثيرة فـي الواقـع، يـتوقف الاطلاع عليها علىٰ الفحص التام، فالاقتصار بالمقدار المعلوم والتمسّك فيما عداه عـلىٰ أصالة العموم والإطلاق يوجب تغيير أكثر الأحكام عن وجهها، كما في شرح الاعتمادي.

ثمّ أشار إلىٰ الدليل الثالث علىٰ وجوب الفحص بقوله:

(هذا، مضافاً إلىٰ الإجماع القطعي، بل الضرورة، من كلّ من يـرىٰ وجـوب العـمل بالراجح من الأمارتين، فإنّ الخلاف وإن وقع من جماعة في وجوب العمل بالراجح من الأمارتين وعدم وجوبه، لعدم اعتبار الظنّ في أحد الطرفين).

أي: زعماً منه عدم الدليل علىٰ الترجيح بقوّة الظنّ، كما يأتي تفصيله وجوابه علىٰ ما في شرح الاعتمادي.

(إلّا أنّ من أوجبَ العملَ بالراجح أوجبَ الفحصَ عنه ولم يجعله)، أي: الترجيح (واجباً مشروطاً بالاطّلاع عليه)، أي: علىٰ المرجّح من باب الاتفاق، ثمّ إنّ الظاهر أنّ منشأ توهّم عدم وجوب الفحص أمران:

التامّ عن وجود المرجّح لإحدىٰ الأمارتين.

أحدهما: جريان أصالة عدم المرجّح، ومرّ جوابه.

ثانيهما: إنّ التعادل يحصل باحتمال وجود المرجّح في كلّ منهما. وفيه أنّ معنىٰ ذلك هو الشكّ في حجيّة كلّ منهما والأصل عدمها، مضافاً إلىٰ أنّ التعادل المعتبر في التخيير هو عدم المزيّة لأحدهما لا مطلق التعادل، كما في شرح الاعتمادي. هذا تمام الكلام في المقام الأوّل.





المقام الثاني
في التراجيح

الترجيح: تقديم إحدىٰ الأمارتين علىٰ الأُخرىٰ في العمل، لمزيّة لها عليها بوجه من الوجوه، وفيه مقامات:

الأوّل: في وجوب ترجيح أحد الخبرين بالمزيّة الداخليّة أو الخارجيّة الموجودة فيه.

الثاني: في ذكر المزايا المنصوصة والأخبار الواردة.

الثالث: في وجوب الاقتصار عليها أو التعدّي إلىٰ غيرها.

الرابع: في بيان المرجّحات من الداخليّة والخارجيّة.

المقام الثاني في التراجيح

الترجيح في اللغة والعرف: هو جعل الشيء راجحاً، وفي الاصطلاح قد اختلفت كلماتهم في المراد منه، فعن الأكثر: هو اقتران الأمارة بما يتقوّىٰ علىٰ معارضها، وعن بعض تبعاً للشيخ البهائي في الزبدة وتلميذه الشارح في شرحها: إنّه تقديم إحدىٰ الأمارتين علىٰ الأُخرىٰ لمزيّة من المزايا، وهذا التعريف موافق لما هو في المتن وأنسب بالنسبة إلىٰ المعنىٰ اللغوي والعرفي.

وبالجملة، إنّ الترجيح في الاصطلاح: هو رجحان إحدىٰ الأمارتين وقوّتها علىٰ الأُخرىٰ. ثمّ قوله: (في العمل) إشارة إلىٰ أنّ الترجيح يكون في العمل، لا في الحجيّة لتساويهما فيها بعد فرض شمول دليل الحجيّة لهما معاً، وكون كلّ منهما جامعاً لشرائط الحجيّة. وكيف كان، فالمهمّ هو التكلّم فيما رتّبه من المقامات:

(الأوّل: في وجوب ترجيح لأحد الخبرين بالمزيّة الداخليّة)، كأعدليّة الراوي، **(أو الخارجيّة)**، كموافقة الشهرة **(الموجودة فيه)**.

ثمّ المقام **(الثاني: في ذكر المزايا المنصوصة والأخبار الواردة)**.

والمقام **(الثالث: في وجوب الاقتصار عليها أو التعدّي إلىٰ غيرها)**.

الترجيح بالمزيّة الموجودة

أمّا المقام الأوّل: [وهو ترجيح أحد الخبرين بالمزيّة الداخليّة أو الخارجيّة]. فالمشهورُ فيه وجوبُ الترجيح، وحكي عن جماعة، منهم الباقلّاني والجُبّائيّان، عدمُ الاعتبار بالمزيّة وجريان حكم التعادل، ويدلُّ علىٰ المشهور ـ مضافاً إلىٰ الإجماع المحقّق والسيرة القطعيّة والمحكيّة عن الخلف والسلف.

والمقام (الرابع: في بيان المرجّحات من الداخليّة والخارجيّة). هذا تمام الكلام في إجمال المقامات.

(أمّا المقام الأوّل): فالأقوال فيه وإن كانت ثلاثة:

الأوّل: وجوب الترجيح.

والثاني: عدم الترجيح لا وجوباً ولا ندباً.

والثالث: استحباب الترجيح.

إلّا أنّ المشهور هو وجوب الترجيح، وقد استدلّ علىٰ وجوب الترجيح بوجوه خمسة، ثمّ الوجه الأوّل ما أشار إليه بقوله: (مضافاً إلىٰ الإجماع المحقّق).

والمراد منه هو الإجماع القولي المحصّل من الخاصّة والعامّة، وذلك لعدم قدح مخالفة السيّد الصدر من الخاصّة والباقلّاني والجبائيّان من العامّة، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

والوجه الثاني هو الإجماع المحصّل العملي، وإليه أشار بقوله: (والسيرة القطعيّة) من المسلمين.

والوجه الثالث هو الإجماعات المنقولة من المتأخّرين والمتقدّمين، كما أشار إليه بقوله: (والمحكيّة عن الخلف والسلف).

قال غلام رضا في هذا المقام ما هذا لفظه: يمكن تقرير الإجماع بأقسامه الثلاثة، أمّا المحقّق القولي بأن يقال: إنّك إذا تأمّلت في تصريحات الجلّ بلزوم الأخذ بالراجح، مضافاً إلىٰ كلماتهم وفتاويهم في الفقه لا تكاد تشكّ في رضا المعصومﷺ.

وأمّا العملي، فلما نرىٰ بالعيان من عمل العلماء في الأعصار بانضمام ما حكي عن

وتواتر الأخبار بذلك ـ أنّ حكمَ المتعارضينَ من الأدلّة علىٰ ما عرفت بعد عدم جواز طرحهما معاً.

إمّا التخييرُ لو كانت الحجيّة من باب الموضوعيّة والسببيّة، وإمّا التوقفُ لو كانت حجيّتها من باب الطريقيّة، ومرجعُ التوقف أيضاً إلىٰ التخيير إذا لم نجعل الأصل من المرجّحات.

الصحابة والتابعين علىٰ الأخذ بالراجح.

وأمّا المنقول، فقد ادّعاه غير واحد من الخاصّة والعامّة، كما يظهر للمتتبّع. ويمكن المناقشة في الكلّ:

أمّا الأوّل؛ فلأنّ وجود المخالف من الخاصّة والعامّة يأبىٰ عن حصول القطع به، والمانع يكفيه المنع.

وأمّا الثاني؛ فلأنّ عمل العلماء بالراجح لا يدلّ علىٰ تقديمه من حيث هو راجح، فإنّ جهة عملهم غير معلوم لنا وبدون إحراز الجهة لا يحصل الانكشاف.

وأمّا الثالث؛ فلأنّه غير مجد، كما قرّر في محلّه، فتأمّل. انتهىٰ.

ثمّ الوجه الرابع ما أشار إليه بقوله: (وتواتر الأخبار بذلك).

أي: وجوب الترجيح. والملخّص أنّ دلالة الأخبار المتواترة معنىً أو إجمالاً علىٰ وجوب الترجيح ممّا لا يقبل الإنكار.

والمتحصّل أنّه مضافاً إلىٰ هذه الوجوه الأربعة هنا وجه خامس قد أشار إليه بقوله:

(أنّ حكم المتعارضين من الأدلّة علىٰ ما عرفت بعد عدم جواز طرحهما) بالتساقط لما مرّ من فساد التساقط.

(إمّا التخيير لو كانت الحجيّة من باب الموضوعيّة والسببيّة) لما مرّ من تزاحم السببين للمصلحة، كما في شرح الأستاذ.

(وإمّا التوقف لو كانت حجيّتها من باب الطريقيّة، ومرجع التوقف أيضاً) بعد ملاحظة الأصل الثانوي (إلىٰ التخيير) مطلقاً، أي: وافق الأصل أحدهما، كما في مسألة غسل الجمعة أو خالف كليهما، كما في مسألة الظهر والجمعة، (إذا لم نجعل الأصل) في صورة موافقة أحدهما (من المرجّحات)، بل جعل مرجعاً.

أو فرضنا الكلام في مخالفي الأصل، إذ علىٰ تقدير الترجيح بالأصل تخرج صورة مطابقة أحدهما للأصل عن مورد التعادل، فالحكمُ بالتخيير علىٰ تقدير فقده.

قال التنكابني في هذا المقام ما هذا لفظه: وفي العبارة من الحزازة ما لا يخفىٰ؛ لأنّ في التوقف يرجع إلىٰ الأصل المطابق لأحدهما ومع عدمه يرجع إلىٰ التخيير، فكيف يكون مرجع التوقف إلىٰ التخيير مطلقاً؟!.

ويمكن توجيهه بأحد وجهين: الأوّل: إنّ القول بالتوقف والرجوع إلىٰ الأصل الموافق لأحدهما إنّما هو مع قطع النظر عن أخبار العلاج، وأمّا مع ملاحظتها، فلا بدّ من القول بالتخيير، وإن قيل بالتوقف من جهة الأصل الأوّلي، فيكون مرجع التوقف إلىٰ التخيير بهذه الملاحظة، وهذا هو الذي أشار إليه بقوله:

(بناءً علىٰ أنّ الحكم في المتعادلين مطلقاً التخيير، لا الرجوع إلىٰ الأصل المطابق لأحدهما).

الثاني: إنّه مع التوقف قد يرجع إلىٰ الأصل المطابق لأحد الطرفين وقد يرجع إلىٰ الأصل المطابق للطرف الآخر، كما أنّ في التخيير قد يؤخذ بأحد الطرفين وقد يؤخذ بالطرف الآخر، فكان القول بالتوقف قولاً بالتخيير، وهذا التوجيه كما ترىٰ، بل الأوّل أيضاً كذلك كالتوجيه، بأنّه مع التوقف يرجع الىٰ التخيير العقلي مع عدم الأصل المطابق لاحدهما ودوران الأمر بين المحذورين، فيكون مرجعه إلىٰ التخيير في الجملة، مضافاً إلىٰ مخالفته لصريح عبارة المصنف﷿.

وفي العبارة حزازة أُخرىٰ، إذ الكلام في أنّه مع وجود الراجح من الخبرين هل الأخذ به واجب أم لا؟ فلا وجه لقوله: **(إذ علىٰ تقدير الترجيح بالأصل تخرج صورة مطابقة أحدهما للأصل عن مورد التعادل)**.

هذا ومثل التوجيهات المذكورة في الضعف ما قيل: إنّ المراد الإرجاع بحسب المورد، يعني: ما كان بحسب الأصل الأوّلي مورداً للتوقف، يكون من صورة التكافؤ التي هي مورد التخيير لو لم يكن الأصل من المرجّحات أو لم يكن موافقاً لأحدهما. انتهىٰ.

(أو فرضنا الكلام في مخالفي الأصل)، أي: مرجع التوقف إلىٰ التخيير في خصوص ما إذا فرض الكلام في مخالفي الأصل، كمسألة الظهر والجمعة.

أو كونه مرجعاً، بناءً علىٰ أنّ الحكم في المتعادلين مطلقاً التخييرُ، لا الرجوع الىٰ الأصل المطابق لأحدهما، والتخييرُ إمّا بالنقل وإمّا بالعقل، أمّا النقلُ، فقد قيّد فيه التخيير بفقد المرجّح، وبه يقيّد ما أُطلقَ فيه التخيير، وأمّا العقلُ، فلا يدلّ علىٰ التخيير بعد احتمال

(إذ علىٰ تقدير الترجيح بالأصل) الموافق بأن يجعل الأصل مرجّحاً لا مرجعاً (تخرج صورة مطابقة أحدهما للأصل عن مورد التعادل، فالحكم بالتخيير علىٰ تقدير فقده).

أي: فقد الأصل الموافق لأحدهما فيما إذا جُعل الأصل مرجّحاً، بأن يكون الأصل مخالفاً لهما، كمسألة الظهر والجمعة.

(أو كونه مرجعاً)، فيرجع إلىٰ التخيير حتىٰ مع وجود الأصل الموافق لأحدهما، لكنّ الرجوع إلىٰ التخيير في الصورة المذكورة لمّا كان مخالفاً للقاعدة المقتضية للتوقف لاقتضائها الرجوع إلىٰ الأصل الموافق لأحدهما استدركه بقوله:

(بناءً علىٰ أنّ الحكم في المتعادلين مطلقاً).

أي: سواء كان هناك أصل موافق لأحدهما أم لا.

(التخيير، لا الرجوع الىٰ الأصل المطابق لأحدهما).

أي: ما ذكر من رجوع التوقف إلىٰ التخيير مطلقاً، بناءً علىٰ مرجعيّة الأصل إنّما هو في ظل عناية الأصل الثانوي الحاكم بالتخيير مطلقاً، وإلّا فقد مرّ أنّ حكم التوقف هو الرجوع إلىٰ الأصل إن وافق أحدهما وإلىٰ التخيير العقلي بين الاحتمالين إن خالف الأصل كليهما. وبالجملة الحكم بعد فساد التساقط هو التخيير، كما في شرح الأستاذ الاعتمادي.

(والتخيير إمّا بالنقل)، كأخبار العلاج.

(وإمّا بالعقل) وهو إنّما يتمّ عند المصنف‏ﷺ بناءً علىٰ السببيّة دون الطريقيّة، إلّا أن يقال بتزاحم الطريقين، نظير تزاحم السببين عند التعارض وعدم التساقط، إذ علىٰ تقدير التساقط لا بدّ من الرجوع إلىٰ الأصل الموافق.

(أمّا النقل، فقد قُيّد فيه التخيير بفقد المرجّح).

فيكون ظاهراً في عدم التخيير إلّا مع انتفاء المرجّح، ولا تصل النوبة إلىٰ التخيير مع وجود المرجّح، ثمّ إطلاق ما دلّ علىٰ التخيير يقيّد بما دلّ علىٰ وجوب الترجيح، كما أشار إليه بقوله:

اعتبار الشارع للمزيّة وتعيين العمل بذيها، ولا يندفعُ هذا الاحتمال بإطلاق أدلّة العمل بالأخبار، لأنّها في مقام تعيين العمل بكلّ من المتعارضين مع الإمكان، لكن صورة التعارض ليست من موارد إمكان العمل بكلّ منهما وإلّا لتعيّن العملُ بكليهما. والعقل إنّما يستفيد من ذلك الحكم المعلّق بالإمكان عدمَ جواز طرح كليهما، لا التخيير بينهما،

(وبه يقيّد ما أُطلق فيه التخيير)، وذلك فإنّ تقييد المطلق أولىٰ من حمل أوامر الترجيح علىٰ الاستحباب.

(وأمّا العقل، فلا يدلّ علىٰ التخيير بعد) ملاحظة الأخبار العلاجيّة، فإنّه علىٰ فرض عدم قطعه باعتبار المزيّة لإمكان إرادة الاستحباب، فلا أقلّ من (احتمال اعتبار الشارع للمزيّة وتعيين العمل بذيها).

وإذا لم يحكم بالتخيير يحكم بوجوب العمل بالراجح احتياطاً؛ لأن العمل به معلوم الجواز والعمل بالمرجوح مشكوك الجواز والأصل عدمه، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

قوله: (ولا يندفع هذا الاحتمال بإطلاق أدلّة العمل بالأخبار).

دفع لما يتوهّم من أنّ أخبار العلاج وإن كانت ظاهرة في تقديم ذي المزيّة، إلّا أنّ أدلّة حجيّة الأخبار تدلّ علىٰ حجيّة مطلق خبر الثقة، ثمّ العقل وإن كان يحتمل اعتبار المزيّة بملاحظة أخبار العلاج، إلّا أنّ الاحتمال المزبور يندفع بإطلاق أدلّة الاعتبار فيحكم بالتخيير.

وحاصل الدفع أنّه لا يندفع الاحتمال المذكور بالإطلاق، وذلك (لأنّها في مقام تعيين العمل بكلّ من المتعارضين مع الإمكان، لكن صورة التعارض ليست من إمكان العمل بكلّ منهما).

وحاصل الكلام في المقام علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي:

إنّ التمسّك بالإطلاق إنّما يصحّ إذا كان في مقام البيان بالنسبة إلىٰ الجهة المبحوث عنها، ومعلوم أنّ أدلّة الحجيّة إنّما هي في مقام بيان وجوب العمل بكلّ خبر جامع للشرائط إن أمكن، والمتعارضان خارجان عن حيطة الإمكان وليست في مقام بيان أنّه إذا لم يمكن العمل بكلّ منهما يجب تقديم ذي المزيّة أوّلاً، كي يكون مقتضىٰ الإطلاق عدم

وإنّما يحكم بالتخيير بضميمة أنّ تعيين أحدهما ترجيح بلا مرجّح، فإن استقلّ بعدم المرجّح حكم بالتخيير، لأنّه نتيجة عدم إمكان الجمع وعدم جواز الطرح وعدم وجود المرجّح لأحدهما. وإن لم يستقلّ بالمقدّمة الثالثة توقف عن التخيير، فيكون العملُ بالراجح معلومَ الجواز والعمل بالمرجوح مشكوكه. فإن قلتَ: أوّلاً: إنّ كون الشيء مرجّحاً مثل كون الشيء دليلاً، يحتاجُ إلىٰ دليل، لأنّ التعبّد بخصوص الراجح إذا لم يعلم من الشارع كان الأصل

اعتبار المزيّة المستلزم للتخيير، فإطلاقها لا ينفع من هذه الجهة.

(والعقل إنّما يستفيد من ذلك الحكم المعلّق بالإمكان عدم جواز طرح كليهما، لا التخيير بينهما، وإنّما يحكم بالتخيير بضميمة أنّ تعيين أحدهما ترجيح بلا مرجّح).

وملخّص الكلام علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي أنّ نتيجة وجوب العمل بكلّ خبر إن أمكن هي مجرّد حرمة طرحهما عقلاً دون التخيير، حتىٰ لا يفرّق بين وجود المرجّح وعدمه، وإنّما التخيير نتيجة وجوب العمل بكلّ خبر إن أمكن بانضمام قبح الترجيح بلا مرجّح. وحكم العقل بالتخيير، كما يأتي في المتن مبنيّ علىٰ مقدّمات ثلاث، وهو مستقلّ في ثبوت كلّ منها:

إحداها: عدم إمكان الجمع.

وثانيتها: عدم جواز طرح كليهما.

وثالثتها: عدم وجود المرجّح لأحدهما.

(وإن لم يستقلّ بالمقدّمة الثالثة)، بأن يحتمل وجود المرجّح أو مرجّحيّة الموجود (توقف عن التخيير)، فلا يحكم العقل بشيء، فحينئذ يؤخذ بمتيقّن الحجيّة وهو ذو المزيّة ويجري في غيره اصالة عدم الحجيّة، كما أشار إليه بقوله:

(فيكون العمل بالراجح معلوم الجواز والعمل بالمرجوح مشكوكه)، أي: الجواز من جهة أصالة عدم الحجيّة بعد احتمال اعتبار المزيّة.

(فإن قلتَ: أولاً: إنّ كون الشيء مرجّحاً مثل كون الشيء دليلاً، يحتاج إلىٰ دليل).

فالشكّ في حجيّة المرجوح مسبّب عن الشكّ في اعتبار المزيّة، والأصل عدم اعتبارها، فاذا جرىٰ الأصل في السبب ارتفع الشكّ عن المسبّب ولو حكماً، ولا يعارضه استصحاب المسبّب، لأنّه حاكم عليه.

عدمه. بل العملُ به مع الشكّ يكون تشريعاً، كالتعبّد بما لم يعلم حجيّته.

وثانياً: إذا دار الأمر بين وجوب أحدهما علىٰ التعيّن وأحدهما علىٰ البدل، فالأصل براءة الذمّة عن خصوص الواحد المعيّن، كما هو مذهب جماعة في مسألة دوران الأمر بين التخيير والتعيين.

قلتُ: أمّا كونُ الترجيح كالحجيّة أمراً يجبُ ورودُ التعبّد به من الشارع فسلّمٌ، إلّا أنّ

ويعبارة أُخرىٰ: إذا شكّ في حجيّة خصوص الراجح فالأصل عدم حجيّة خصوص الراجح، كما أشار إليه بقوله:

(لأنّ التعبّد بخصوص الراجح إذا لم يعلم من الشارع كان الأصل عدمه).

بمعنىٰ أنّ حجيّة خصوص الراجح نظير حجيّة الخبر مثلاً، فكما أنّه لو شكّ في حجيّة الخبر ولم يقم عليها دليل فالأصل عدمها، كذلك إذا شكّ في حجيّة خصوص الراجح فالأصل عدمها.

(بل العمل به مع الشكّ يكون تشريعاً، كالتعبّد بما لم يعلم حجيّته).

يعني: كما أنّ التعبّد بما لم تعلم حجيّته إدخال في الدين بما لم يعلم أنّه منه، كذلك التعبّد بما لم تعلم مرجحيّته إدخال في الدين بما لم يعلم أنّه منه، فيكون كلّ منهما تشريعاً محرّماً بالأدلّة الأربعة.

ويعبارة أُخرىٰ: إنّ مجرّد الشكّ في حجيّة خصوص الراجح كافٍ في حرمة التعبّد به، ولا حاجة إلىٰ إجراء أصالة عدم الحجيّة، كما أنّ مجرّد الشكّ في حجيّة الخبر مثلاً كافٍ في حرمة التعبّد به من دون حاجة إلىٰ أصالة العدم؛ لأنّ التعبّد بشيء من دون دليل تشريع محرّم بالأدلّة الأربعة، فيحكم العقل بالتخيير ولو مع وجود المزيّة.

(وثانياً: إذا دار الأمر بين وجوب أحدهما علىٰ التعيّن)، أعني: خصوص الراجح (وأحدهما علىٰ البدل، فالأصل براءة الذمّة عن خصوص الواحد المعيّن، كما هو مذهب جماعة في مسألة دوزان الأمر بين التخيير والتعيين).

فيحكم العقل بالتخيير بعد انتفاء التعيين بأصالة البراءة، كما إذا شكّ عند وجوب الكفارة مثلاً في أنّ الواجب هو خصوص العتق أو واحد من العتق والإطعام، قيل بأصالة البراءة عن التعيين ولازم ذلك هو التخيير.

الالتزام بالعمل بما علم جواز العمل به من الشارع من دون استناد الالتزام إلىٰ إلزام الشارع، احتياط لا يجري فيه ما تقرّر في وجه حرمة العمل بما وراء العلم، فراجع، نظير الاحتياط بالتزام ما دلّ أمارة غير معتبرة علىٰ وجوبه مع احتمال الحرمة أو العكس.

وأمّا إدراجُ المسألة في مسألة دوران المكلّف به بين أحدهما المعيّن وأحدهما علىٰ البدل، ففيه: أنّه لا ينفع بعد ما اخترنا في تلك المسألة وجوب الاحتياط وعدم جريان قاعدة البراءة.

(قلتُ:) أوّلاً: (أمّا كون الترجيح كالحجيّة أمراً يجب ورود التعبّد به من الشارع فمسلّم، إلّا أنّ الالتزام بالعمل بما علم جواز العمل به من الشارع من دون استناد الالتزام إلىٰ إلزام الشارع، احتياط).

وحاصل الكلام في الجواب علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي أنّ من المسلّم أنّ حجيّة خصوص الراجح والتعبّد به وإن كان يحتاج إلىٰ الدليل وبدونه يكون تشريعاً محرّماً من دون حاجة إلىٰ إجراء أصالة العدم، إلّا أنّ الالتزام بالعمل به لا بعنوان التعبّد وأنّ الشارع جعله بخصوصه حجّة، كي يكون تشريعاً، بل بعنوان الاحتياط وبداعي أنّ العمل بالراجح متيقّن الجواز إذا كان من باب الاحتياط لاحتمال اعتبار المزيّة، فيحكم العقل بوجوب هذا الاحتياط ولا يجوز العمل بالمرجوح بعد كونه مخالفاً للاحتياط.

(لا يجري فيه)، أي: في الاحتياط (ما تقرّر)، أي: التشريع الذي تقرّر (في وجه حرمة العمل بما وراء العلم، فراجع، نظير الاحتياط بالتزام ما دلّ أمارة غير معتبرة علىٰ وجوبه مع احتمال الحرمة أو العكس).

أي: الاحتياط بالتزام ما دلّ أمارة غير معتبرة علىٰ حرمته مع احتمال الوجوب، حيث يكون الالتزام بكلّ منهما من باب الاحتياط حسناً ومن باب التعبّد تشريعاً محرّماً.

(وأمّا إدراج المسألة في مسألة دوران المكلّف به بين أحدهما المعيّن وأحدهما علىٰ البدل، ففيه: أنّه)، أي: الإدراج (لا ينفع بعد ما اخترنا في تلك المسألة وجوب الاحتياط وعدم جريان قاعدة البراءة).

توضيح الكلام علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي: أنّه إذا تردّد المكلّف به بين التعيين

والأولىٰ منعُ إدراجها في تلك المسألة.

لأنّ مرجع الشكّ في المقام إلىٰ الشكّ في جواز العمل بالمرجوح. ولا ريبَ أنّ مـقتضىٰ

والتخيير، كما إذا شكّ في أنّ كفارة الإفطار هو العتق معيّناً أو مخيّراً بينه وبين الإطـعام، فقيل بالبراءة عن التعيين والحكم بالتخيير، كما ربّما يظهر من كلام المصنف‌ في بـاب البراءة والاشتغال، وقيل بوجوب الاحتياط والحكم بالتعيين، وهو صريح كلام المصنف‌ هنا.

فنقول: إدراج ما نحن فيه في المسألة المذكورة إنّما يجري في التخيير وعدم وجوب الترجيح علىٰ القول بالبراءة فيها، وأمّا إذا قلنا فيها بالاحتياط، فلا، إذ لازم الاحـتياط هـو الحكم بالتعيين، أي: تعيين الراجح.

(والأولىٰ منع إدارجها في تلك المسألة).

وذلك للفرق بين تلك المسألة وبين المقام، فـإنّ الشكّ فـي المـقام مـتعلّق بـالطريق، ومقتضىٰ الأصل الأوّلي حرمة العمل به ما لم تحرز طريقيّته، فإذا شكّ في طريقيّة شيء لا يجوز سلوكه في مقام الإطاعة والامتثال لإندراجه تـحت الأصـل، وهـذا بـخلاف مسألة دوران الأمر بين التخيير والتعيين، فإنّ موردها هي المسائل الفرعيّة التي يمكن فيها البراءة، كما يمكن فيها الاحتياط، ولازم الفرق المذكور هو جوب الرجوع إلىٰ الاحتياط في المقام لرجوع الشكّ فيه إلىٰ الشكّ في حجيّة المرجوح، والأصل عدم حجيّته.

قال الأُستاذ الاعتمادي بما حاصله: إنّ مورد مسألة الدوران بين التعيين والتخيير التي ذهب بعضهم فيها بالبراءة هي المسائل الفرعيّة، كمثال الكفّارة المذكورة.

وأمّا دوران الطرق والأمارات بين التعيين والتخيير فهو خارج عنها وداخـل فـي بـاب الشكّ في الحجيّة، فإنّ الشكّ في تعيين تقليد الأعلم أو التخيير بينه وبين غيره شكّ في حجيّة فتوىٰ غير الأعلم والأصل عدمها، والشكّ في تعيين تـحصيل العـلم بـالأحكام أو التخيير بينه وبين تحصيل الظنّ شكّ في حجيّة الظنّ والأصل عدمها، والشكّ في تـعيين الخبر أو التخيير بين الخبرين شكّ في حجيّة المرجوح والأصل عدمها، كـما أشـار إليـه بقوله:

(لأنّ مرجع الشكّ في المقام إلىٰ الشكّ في جواز العـمل بـالمرجـوح. ولا ريبَ أنّ

القاعدة المنعُ عمّا لم يعلم جوازُ العلم به من الأمارات، وهي ليست مختصّة بما إذا شكّ في أصل الحجيّة ابتداءً، بل تشمل ما إذا شكّ في الحجيّة الفعليّة مع إحراز الحجيّة الشأنيّة، فإنّ المرجوح وإن كان حجّة في نفسه إلّا أنّ حجيّته فعلاً مع معارضة الراجح، بمعنىٰ جواز العمل به فعلاً غيرُ معلوم، فالأخذُ به والفتوىٰ بمؤدّاه تشريعٌ محرّمٌ بالأدلّة الأربعة.

هذا، والتحقيقُ:

مقتضىٰ القاعدة المنعُ عمّا لم يعلم جوازُ العلم به من الأمارات، وهي ليست مختصّة بما إذا شكّ في أصل الحجيّة ابتداءً)، كالشكّ في حجيّة الخبر فرضاً، علىٰ ما في شرح الأُستاذ.

(بل تشمل ما إذا شكّ في الحجيّة الفعليّة مع إحراز الحجيّة الشأنيّة، فإنّ المرجوح وإن كان حجّة في نفسه)، لأنّ المفروض هو كونه جامعاً لشرائط الحجيّة ومشمولاً لأدلّة الحجيّة.

(إلّا أنّ حجيّته فعلاً مع معارضة الراجح، بمعنىٰ جواز العمل به فعلاً غيرُ معلوم، فالأخذُ به والفتوىٰ بمؤدّاه تشريعٌ محرّمٌ بالأدلّة الأربعة)، فيجب العمل بالراجح احتياطاً بحكم العقل.

(والتحقيق:) إنّ وجوب العمل بأحد المتعارضين في الجملة، أي: مع قطع النظر عن وجوب الترجيح وعدمه.

أمّا أن يثبت بالدليل الخارجي من الإجماع والأخبار العلاجيّة بعد تساقطهما بالنظر إلىٰ أدلّة الحجيّة.

وأمّا أن يثبت بنفس أدلّة الحجيّة.

فعلىٰ الأوّل يجب الترجيح ولو من باب الاحتياط، وعلىٰ الثاني إمّا أن يكون اعتبار الأمارات من باب السببيّة، وإمّا أن يكون من باب الطريقيّة.

فعلىٰ الأوّل يحكم العقل بالتخيير ولو مع وجود المرجّح، فإن ثبت وجوب الترجيح شرعاً، فهو وإن شكّ فيه حكم بالتخيير، وعلىٰ الثاني فمع قطع النظر عن الأخبار العلاجيّة يحكم بالتوقف ولو مع وجود المرجّح، وبملاحظة الأخبار يجب الترجيح ولو من باب الاحتياط، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

إنّا إن قلنا بأنّ العملَ بأحد المتعارضين ـ في الجملة ـ مستفادٌ من حكم الشارع به بدليل الإجماع والأخبار العلاجيّة، كان اللّازمُ الالتزامَ بالراجح وطرحَ المرجوح، وإن قلنا بأصالة البراءة عند دوران الأمر في المكلّف به بين التعيين والتخيير، لما عرفت من أنّ الشكّ في جواز العمل بالمرجوح فعلاً، ولا ينفع وجوبُ العمل به عيناً في نفسه مع قطع النظر عن المعارض، فهو كأمارة لم تثبت حجيّتها أصلاً.

وإن لم نقل بذلك، بل قلنا باستفادة العمل بأحد المتعارضين من نفس أدلّة العمل بالأخبار، فإن قلنا بما اخترناه من أنّ الأصل التوقفُ، بناءً علىٰ اعتبار الأخبار من باب

وقد أشار إلىٰ هذه التفاصيل بقوله:

(إنّا إن قلنا بأنّ العمل بأحد المتعارضين في الجملة)، أي: مع قطع النظر عن وجوب الترجيح وعدمه (مستفاد من حكم الشارع به بدليل الإجماع والأخبار العلاجيّة)، بمعنىٰ أنّه لولا الدليل الخارجي لحكمنا بتساقطهما وعدم شمول دليل الحجيّة لهما.

(كان اللّازم الالتزام بالراجح وطرح المرجوح) من دون فرق بين سببيّة الأمارات وطريقيّتها.

(وإن قلنا بأصالة البراءة عند دوران الأمر في المكلّف به بين التعيين والتخيير، لما عرفت من) أنّه إذا فرضنا كون الإجماع والأخبار العلاجيّة مجملاً من حيث الدلالة علىٰ اعتبار المزيّة وعدمه يحصل (الشكّ في جواز العمل بالمرجوح فعلاً، ولا ينفع وجوبُ العمل به عيناً في نفسه)، أي: (مع قطع النظر عن المعارض، فهو كأمارة لم تثبت حجيّتها أصلاً).

فكما أنّه لو شكّ في أصل حجيّة شيء يكون التعبّد به تشريعاً، كذلك إذا شكّ في الحجيّة الفعليّة للمرجوح، كما في شرح الأستاذ الاعتمادي.

(وإن لم نقل بذلك، بل قلنا باستفادة العمل بأحد المتعارضين من نفس أدلّة العمل بالأخبار).

غاية الأمر يكون العمل بواحد منهما تخييراً مطلقاً علىٰ السببيّة، بمعنىٰ أنّ أدلّة الحجيّة يشملهما بشرط القدرة وكلّ منهما بدون الآخر مقدور، فيجب العمل بأحدهما أو مع عدم وجود الأصل المطابق لأحدهما، كما هو مقتضىٰ الطريقيّة.

الطريقيّة والكشف الغالبي عن الواقع، فلا دليل علىٰ وجوب الترجيح بمجرّد قوّة في أحد الخبرين، لأنّ كلّاً منهما جامع لشرائط الطريقيّة.

والتمانع يحصل بمجرّد ذلك، فيجب الرجوعُ إلىٰ الأُصول الموجودة في تلك المسألة إذا لم يخالف كلا المتعارضين.

فرفعُ اليد عن مقتضىٰ الأصل المحكّم في كلّ ما لم يكن طريقٌ فعلي علىٰ خلافه بمجرّد مزيّة لم يعلم اعتبارها، لا وجهَ له.

(فإن قلنا بما اخترناه من أنّ الأصل التوقفُ، بناءً علىٰ اعتبار الأخبار من باب الطريقيّة والكشف الغالبي عن الواقع، فلا دليل) علىٰ هذا الفرض، أي: فرض وجوب التوقف وقطع النظر عن الأصل الثانوي (علىٰ وجوب الترجيح بمجرّد قوّة في أحد الخبرين، لأنّ كلّاً منهما جامع لشرائط الطريقيّة)، فيكون ذلك مقتضٍ لشمول الدليل لهما.

(والتمانع يحصل بمجرّد ذلك)، أي: كونهما جامعاً لشرائط الطريقيّة ومشمولاً لدليل الحجيّة، وذلك يوجب تساقطهما عن الطريقيّة بالنسبة إلىٰ خصوص مؤدّاهما من دون حاجة إلىٰ حصول التعادل.

(فيجب الرجوعُ إلىٰ الأُصول الموجودة في تلك المسألة إذا لم يخالف كلا المتعارضين)، كالرجوع إلىٰ البراءة في تعارض دليلي وجوب غسل الجمعة وندبه.

(فرفعُ اليد عن مقتضىٰ الأصل المحكّم في كلّ ما لم يكن طريقٌ فعلي علىٰ خلافه).

أي: رفع اليد عن الأصل الذي يجب اتّباعه إلىٰ أن يقوم دليل فعلي علىٰ خلافه (بمجرّد مزيّة) في أحد الخبرين (لم يعلم اعتبارها) كما هو المفروض، (لا وجهَ له)، أي: لرفع اليد عن الأصل المزبور.

وتفصيل الكلام علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي: إنّه إذا كان لأحد الخبرين مزيّة، فإن كانا مخالفين للأُصل، كدليلي وجوب الظهر والجمعة يومها، يحكم العقل بالتخيير بين الاحتمالين كصورة التكافؤ؛ لأنّ المزيّة لم يثبت اعتبارها فيحرم التعبّد بها.

وإن كان أحدهما موافقاً للأصل، كما في تعارض دليلي وجوب غسل الجمعة وندبه، فإن كان الراجح موافقاً له كدليل الاستحباب فلا إشكال في العمل به من دون تعبّد؛ لأنّ العمل به عمل بالأصل، وإن كان الراجح مخالفاً له كدليل وجوب الغسل فلا وجه لرفع اليد

لأنّ المعارض المخالف بمجرّده ليس طريقاً فعليّاً، لابتلائه بالمعارض الموافق للأصل، والمزيّة الموجودة لم يثبت تأثيرها في دفع المعارض.

عن الأصل والعمل به؛ لأنّ الأصل معتبر ما لم يقم دليل فعلي على خلافه، والخبر الراجح ليس بدليل فعلي، كما أشار إليه بقوله:

(لأن المعارض المخالف بمجرّده)، أي: مع قطع النظر عن رجحانه **(ليس طريقاً فعليّاً، لابتلائه بالمعارض الموافق للأصل)**.

وقبل توضيح العبارات طبقاً لما في شرح الأُستاذ الاعتمادي نذكر ما في تعليقة غلام رضا ﷺ، حيث قال في ذيل كلام المصنف ﷺ: (والتحقيق: إنّا إن قلنا ... إلى آخره) ما هذا لفظه:

«أقول: مقصده إثبات أنّ مقتضى الأصل الأوّلي عدم وجوب الترجيح، ومقتضى الأصل الثانوي وجوبه. بيان ذلك: إنّا لو بنينا على أنّ الأصل في المتعارضين التوقف والرجوع إلى الأصل، فلا ينفع المرجّح ما لم يثبت اعتباره، لعدم جواز رفع اليد عن الأصل بمجرّد الاحتمال، وإن بنينا على كونه فيهما هو التخيير فإن كان من باب حكم العقل، فكذلك، لأن حكم العقل به إنّما هو مبنيّ على اعتبارهما من باب السببيّة واعتبار المصلحة فيهما على حدّ سواء، فيكون حكمه بالتخيير واقعيّاً، وحينئذ فمجرّد وجود مزيّة في أحدهما دون الآخر لا يوجب الأخذ به وطرح الآخر، وهذا بعينه حينئذ نظير إنقاذ الغريقين.

وما تقدّم -من أنّ الأصل الأوّلي هو الحرمة، ومقتضاه هو عدم جواز العمل بالمرجوح- مدفوع: بأنّ هذا مسلّم إذا كان التخيير ظاهريّاً، وأمّا ما لو كان واقعيّاً بحكم العقل فهو حاكم على الأصل المزبور. وإن كان التخيير من جانب الشارع فإن كان لدليل اعتباره إطلاق بحيث لم يقد بعدم وجود المزيّة، فالأصل هنا أيضاً عدم الأخذ بالراجح بحكم الإطلاق، وإن لم يكن له إطلاق، بل كان مجملاً كالإجماع مثلاً، فيثبت التخيير في الجملة، فحينئذ لو وجد المرجّح لأحد الطرفين فالأصل يقتضي الأخذ بالراجح؛ لأنّه القدر المتيقّن والمرجوح يصير مشكوك الاعتبار فيبقى تحت أصالة حرمة العمل». انتهى.

فنبدأ بشرح المتن طبقاً لما في شرح الأُستاذ الاعتمادي:

وتوهّمُ: «استقلال العقل بوجوب العمل بأقرب الطريقين إلىٰ الواقع وهو الراجح» مدفوعٌ: بأنّ ذلك إنّما هو فيما كان بنفسه طريقاً، كالأمارات المعتبرة لمجرّد إفادة الظنّ، وأمّا الطرقُ المعتبرةُ شرعاً من حيث إفادة نوعها الظنّ وليس اعتبارها منوطاً بالظنّ، فالمتعارضان المفيدان ــ منها بالنوع ــ للظنّ في نظرالشارع سواءٌ.

(وتوهّمُ: «استقلال العقل بوجوب العمل بأقرب الطريقين إلىٰ الواقع وهو الراجح»، مدفوعٌ: بأنّ ذلك إنّما هو فيما)، أي: في الدليل الذي (كان بنفسه طريقاً)، بأن يكون اعتباره من باب إفادة الظنّ الشخصي، كما أشار إليه بقوله:

(كالأمارات المعتبرة لمجرّد إفادة الظنّ، وأمّا الطرقُ) الخاصة (المعتبرةُ شرعاً من حيث إفادة نوعها الظنّ وليس اعتبارها منوطاً بالظنّ) الشخصي.

(فالمتعارضان المفيدان ــ منها بالنوع ــ للظنّ في نظرالشارع سواءٌ).

توضيح الكلام علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي أنّ طريقيّة الأمارات تتصوّر علىٰ ثلاثة أنحاء كما مرّ مراراً:

أحدها: أن يكون المناط الظنّ الشخصي، كما في صورة الانسداد، وكما قيل في باب الاستصحاب وبعض الأمارات الأُخر، وحينئذ إذا تعارض دليلان يجب العمل بالراجح لا للرجحان، بل لوجود المناط فيه دون الآخر.

ثانيها: أن يكون المناط عدم الظنّ بالخلاف، كما قيل في حجيّة الظواهر، وكما لو فرضنا حجيّة الأخبار كذلك، وحينئذ إذا تعارض دليلان يجب ـ أيضاً ـ العمل بالأقوىٰ لا لرجحان، بل لانتفاء المناط في الآخر؛ لأن الراجح ممّا لم يقم ظنّ علىٰ خلافه، والمرجوح ممّا قام ظنّ علىٰ خلافه.

ثالثها: أن يكون المناط إفادة الظنّ النوعي والكشف الغالبي، كما هو الحقّ في اعتبار جميع الأمارات، وحينئذٍ إذا تعارض دليلان فمقتضىٰ القاعدة عدم وجوب الترجيح؛ لأنّهما متساويان في المناط، أعني: الكشف الغالبي، ورجحان أحدهما لا يوجب حصر المناط فيه، إذ ليس المناط الظنّ الشخصي، كما مرّ في الفرض الأوّل ولا يوجب انتفاء المناط عن المرجوح، إذ ليس المناط عدم الظنّ بالخلاف، كما مرّ في الفرض الثاني، فيحكم العقل بالتوقف كصورة التكافؤ.

وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ المفروض أنّ المعارض المرجوح لم يسقط من الحجيّة الشأنيّة كما يخرج الأمارة المعتبرة بوصف الظنّ عن الحجيّة إذا كان معارضها أقوىٰ.

وبالجملة: فاعتبارُ قوّة الظنّ في الترجيح في تعارض ما لم ينط اعتباره بإفادة الظنّ أو بعدم الظنّ علىٰ الخلاف لا دليلَ عليه، وإن قلنا بالتخيير، بناءً علىٰ اعتبار الأخبار من باب السببيّة والموضوعيّة، فالمستفادُ بحكم العقل من دليل وجوب العمل بكلّ من المتعارضين مع الإمكان كونُ وجوب العمل بكلّ منهما عيناً مانعاً عن وجوب العمل بالآخر كذلك.

ولا تفاوتَ بين الوجوبين في المانعيّة قطعاً، ومجرّدُ مزيّة أحدهما علىٰ الآخر بما يـرجـع

(وما نحن فيه من هذا القبيل)، أي: من قبيل تعارض دليلين معتبرين من بـاب الظـنّ النوعي.

(لأنّ المفروض أنّ المعارض المرجوح لم يسقط من الحجيّة الشأنيّة) لكونه واجداً للمناط، (كما يخرج الأمارة المعتبرة بوصف الظنّ)، أي: بوصـف عدم الظنّ بالخلاف (عن الحجيّة إذا كان معارضها أقوىٰ) كما تقدّم.

(وبالجملة: فاعتبارُ قوّة الظنّ في الترجيح في تعارض ما لم ينط اعتباره بإفادة الظنّ) الشخصي (أو بعدم الظنّ علىٰ الخلاف لا دليلَ عليه).

فلا فرق في أصالة التوقف بناءً علىٰ الطريقيّة وقطع النظر عـن الأصـل الثـانوي بـين صورتي التعادل والترجيح.

(وإن قلنا بالتخيير، بناءً علىٰ اعتبار الأخبار من باب السببيّة والموضوعيّة، فالمستفادُ بحكم العقل من دليل وجوب العمل بكلّ من المـتعارضين) عـيناً (مـع الإمكـان)، أي: المستفاد منه عقلاً بلحاظ أنّه لا يمكن العمل إلّا بأحدهما (كونُ وجوب العمل بكلّ منهما عيناً مانعاً عن وجوب العمل بالآخر كذلك)، أي: عيناً.

وبالجملة، المفروض جامعيّة كلّ من الراجح والمرجوح لشرائط السببيّة وجعل المؤدّىٰ حكماً ظاهريّاً، فتشملهما أدلّة الحجيّة، فيجب العمل بكلّ منهما تعييناً بشرط الإمكـان؛ لأنّه شرط عقلاً في كلّ تكليف، وبمجرّد ذلك يحكم العقل بتمانعهما.

وبعبارة أُخرىٰ: حكم العقل بتمانعهما لا يتوقف علىٰ تكافؤهما، بـل يـحكم بـالتمانع بمجرّد وجوب العمل. بكلّ منهما تعييناً، فيحكم بوجوب العمل بكلّ منهما تخييراً.

إلىٰ أقربيّته إلىٰ الواقع لا يوجبُ كونَ وجوب العمل بالراجح مانعاً عن العمل بالمرجوح دون العكس، لأنّ المانع بحكم العقل هو مجرّد الوجوب، والمفروض وجوده في المرجوح وليس في هذا الحكم العقلي إهمالٌ وإجمال وواقع مجهول حتىٰ يحتمل تعيين الراجح ووجوب طرح المرجوح.

وبالجملة: فحكمُ العقل بالتخيير نتيجةُ وجوب العمل بكلّ منهما في حدّ ذاته.

(ولا تفاوتَ بين الوجوبين في المانعيّة قطعاً).

أي: لا فرق بين وجوب العمل بالراجح ووجوب العمل بالمرجوح في المانعيّة، وذلك فإنّ التمانع عقلاً يحصل بمجرّد وجوب العمل وهو حاصل فيهما ولا يتوقف علىٰ التكافؤ كي يحصل التفاوت في غيره.

كما قال: (ومجرّدُ مزيّة أحدهما علىٰ الآخر بما يرجع إلىٰ أقربيّته إلىٰ الواقع لا يوجبُ كونَ وجوب العمل بالراجح مانعاً عن العمل بالمرجوح دون العكس).

لأنّ الأقربيّة لا تجعل الخبر المشتمل علىٰ الرجحان أقوىٰ مناطاً بعد فرض تساويهما في مناط وجوب العمل.

(لأنّ المانع بحكم العقل هو مجرّد الوجوب، والمفروض وجوده في المرجوح).

وقد مرّ غير مرّة أنّ حكم العقل بالتمانع لا يتوقف علىٰ التكافؤ، بل يحصل بمجرّد وجوب العمل الحاصل فيهما معاً، فكون أحد الخبرين راجحاً لا يفيد في كونه مانعاً دون الآخر.

قوله: (وليس في هذا الحكم العقلي إهمالٌ ... إلىٰ آخره).

دفع لما يتوهّم من أنّ حكم العقل بالتخيير إنّما هو في صورة التكافؤ، وأمّا مع رجحان أحدهما فلا يحكم بالتخيير. بل يحكم باختيار الراجح احتياطاً، لاحتمال اعتبار الشارع للمزيّة. وحاصل الدفع أنّه ليس في حكم العقل بالتخيير إهمال ولا إجمال، بل يحكم العقل بالتخيير حتىٰ في صورة الرجحان.

ولا يحتمل اعتبار المزيّة في الواقع (حتىٰ يحتمل تعيين الراجح ووجوب طرح المرجوح)، فالعقل استقلّ في الحكم بالتخيير ما لم يثبت وجوب الترجيح شرعاً.

(وبالجملة: فحكمُ العقل بالتخيير نتيجةُ وجوب العمل بكلّ منهما في حدّ ذاته)، أي:

وهذا الكلام مطّرد في كلّ واجبين متزاحمين.

نعم، لو كان الوجوبُ في أحدهما آكد والمطلوبيّة فيه أشدّ استقلّ العقلُ عند التزاحم بوجوب ترك غيره وكون وجوب الأهمّ مزاحماً لوجوب غيره من دون عكس، وكذا لو احتمل الأهميّة في أحدهما دون الآخر.

وما نحن فيه ليس كذلك قطعاً، فإنّ وجوبَ العمل بالراجح من الخبرين ليس آكد من وجوب العمل بغيره.

هذا، وقد عرفت فيما تقدّم أنّا لا نقولُ بأصالة التخيير في تعارض الأخبار، بل ولا غيرها من الأدلّة، بناءً علىٰ أنّ الظاهرَ من أدلّتها وأدلّة حكم تعارضها كونُها من باب الطريقيّة،

لمّا كان كلّ منهما جامعاً لشرائط السببيّة كان كلّ منهما واجب العمل في حدّ ذاته لولا التعارض.

وبمجرّد ذلك يحكم العقل بالتخيير من دون فرق بين وجود الرجحان وعدمه، كما في شرح الأُستاذ.

(وهذا الكلام) يعني: حكم العقل بالتخيير بمجرّد وجوب العمل بهما في حدّ ذاته (مطّرد في كلّ واجبين متزاحمين)، كإنقاذ الغريقين مثلاً.

(نعم، لو كان الوجوبُ في أحدهما آكد والمطلوبيّة فيه أشدّ)، كوجوب الصلاة مع فرض ضيق الوقت بالنسبة إلىٰ وجوب أداء الدين، حيث يكون وجوبها أهمّ (استقلّ العقلُ عند التزاحم بوجوب ترك غيره)، أي: غير آكد، إلّا أنّ المقام ليس من هذا القبيل، كما أشار إليه بقوله:

(وما نحن فيه ليس كذلك قطعاً، فإنّ وجوبَ العمل بالراجح من الخبرين ليس آكد من وجوب العمل بغيره)، لأنّ الرجحان يوجب القرب إلىٰ الواقع فينفع في باب الطريقيّة.

ولا يوجب ازدياد المصلحة، كي ينفع في باب السببيّة.

(هذا، وقد عرفت فيما تقدّم أنّا لا نقولُ بأصالة التخيير في تعارض الأخبار، بل ولا غيرها من الأدلّة).

أي: لا نقول باعتبار الأمارات من باب السببيّة، كي يستقلّ العقل بالتخيير ولو مع وجود الرجحان.

(بناءً علىٰ أنّ الظاهرَ من أدلّتها)، حيث أمر مثلاً بقبول خبر العدل والثقة المأمون،

ولازمهُ التوقفُ والرجوعُ إلىٰ الأصل المطابق لأحدهما، أو أحدهما المطابق للأصل، إلاّ أنّ الدليل الشرعيّ دلّ علىٰ وجوب العمل بأحد المتعارضين في الجملة، وحيث كان ذلك بحكم الشرع فالمتيقنُ من التخيير هو صورةُ تكافؤ الخبرين.

أمّا مع مزيّة أحدهما علىٰ الآخر من بعض الجهات، فالمتيقّنُ هو جواز العمل بالراجح، وأمّا العملُ بالمرجوح فلم يثبت، فلا يجوز الالتزام، فصار الأصلُ وجوبَ العمل بالمرجّـح،

معلّلاً بأنّ في غيره احتمال الوقوع في الندم من جهة مخالفته للواقع، (وأدلّـة حكـم تعارضها)، حيث ذكر فيها مزايا توجب الأقربيّة إلىٰ الواقع من الأعدلية ونحوها (كونها من باب الطريقيّة، ولازمه) مع قطع النظر عن الأصل الثانوي (التوقف والرجوع إلىٰ الأصل المطابق لأحدهما)، بناءً علىٰ كون الأصل مرجعاً (أو أحدهما المطابق للأصل)، بناءً علىٰ كونه مرجّحاً.

وعلىٰ فرض مخالفة الأصل لهما يتخيّر عقلاً بين الاحتمالين، ثمّ إنّ ما حقّقه آنفاً من أنّ مقتضىٰ القاعدة الأوّليّة ـ بناءً علىٰ الطريقيّة ـ هو التوقف والرجوع إلىٰ الأصل ولو مع رجحان أحدهما منافٍ لقوله هنا: (أو أحدهما المطابق للأصل) الظاهر في صلاحيّة الأصل للمرجّحيّة.

(إلّا أنّ الدليل الشرعي دلّ علىٰ وجوب العمل بأحد المتعارضين في الجملة)، أي: ولو مع عدم وجود المرجّح، ولازم ذلك فساد التوقف.

(وحيث كان ذلك)، أي: وجوب الأخذ بأحدهما ثابتاً (بحكم الشـرع) علىٰ خلاف الأصل الأوّلي، والمفروض إجمال ما دلّ علىٰ وجوب العمل بأحدهما، من جهة احتمال وجوب الترجيح مع وجود المرجّح واحتمال إرادة التخيير مطلقاً، وحمل ما دلّ علىٰ الترجيح علىٰ الندب كان مقتضىٰ الاحتياط هو الأخذ بالقدر المتيقّن ، كما أشار إليه بقوله: (فالمتيقّن من التخيير هو صورة تكافؤ الخبرين).

(أمّا مع مزيّة أحدهما علىٰ الآخر من بعض الجهات، فالمتيقّن هو جواز العمل بالراجح)، لأنّ المزيّة ممّا يوجب قوّة ما له المزيّة وقربه إلىٰ الواقع، فيجوز العمل به قطعاً.

(وأمّا العمل بالمرجوح فلم يثبت، فلا يجوز الالتزام فصار الأصل)، أي: الاحتياط العقلي (وجوب العمل بالمرجّح) بمقتضىٰ حكم العقل بوجوب السلوك عن الطريق

وهو أصل ثانوي، بل الأصلُ فيما يحتمل كونه مرجّحاً الترجيحُ به، إلّا أن ترد عليه إطلاقاتُ التخيير، بناءً علىٰ وجوب الاقتصار في تقييدها علىٰ ما علم كونه مرجّحاً.

المقطوع احتياطاً.

(بل الأصل فيما يحتمل كونه مرجّحاً الترجيح به)، أي: الترجيح بما يحتمل كونه مرجّحاً، كموافقة الأصل مثلاً من باب الاحتياط.

(إلّا أن ترد عليه)، أي: علىٰ الأصل العملي وهو الاحتياط عند احتمال المرجّح أصل لفظي، كما أشار إليه بقوله:

(إطلاقات التخيير، بناءً علىٰ وجوب الاقتصار في تقييدها علىٰ ما علم كونه مرجّحاً).

توضيح ذلك علىٰ مافي شرح الأستاذ الاعتمادي أنّ أخبار الترجيح إن كانت مجملة من حيث الوجوب والندب يجري الاحتياط عند وجود المرجّح المنصوص أو احتمال وجوده في أحدهما المعيّن، أو وجود مرجّح غير منصوص أو احتمال وجوده، كموافقة الشهرة أو الأصل إن أفاد الظنّ وعند قلّة احتمالات مخالفة الواقع من الخوف والتقيّة، والخيانة، والسهو، والنسيان في أحدهما، وعند وجود ما يحتمل كونه مرجّحاً، وإن لم يوجب القوّة، كموافقة الأصل إذا لم يفد الظنّ وإليه أشار بقوله: (بل الأصل ...إلىٰ آخره).

وإن دلّت علىٰ وجوب الترجيح بالمنصوص وقطع بالتعدّي عنه إلىٰ كلّ مرجّح وجداني يجري الاحتياط عند احتمال وجود شيء من هذه المرجّحات في أحدهما ويتمسّك بإطلاق أخبار التخيير في صورتي قلّة احتمالات مخالفة الواقع في أحدهما. أو موافقة أحدهما بمثل الأصل، كما أشار إليه بقوله: (الّا أن ترد عليه ... إلىٰ آخره).

وإن كانت أخبار الترجيح ظاهرة في الندب بقرينة إطلاق التخيير في بعضها، لا يجب الاحتياط أصلاً، وإن دلّت علىٰ وجوب الترجيح بالمنصوص وتعدّىٰ إلىٰ كلّ مزيّة، أو دلّت علىٰ التخيير عند التساوي من كلّ جهة، يجري الاحتياط عند احتمال مرجّح في أحدهما.

وفي سائر الصور نفس الأخبار تفيد وجوب الترجيح بلا حاجة إلىٰ أصل الاحتياط. وبالجملة أنّ مقتضىٰ الاحتياط هو الترجيح بما يحتمل كونه مرجّحاً لولا إطلاقات التخيير، وأمّا مع فرض الإطلاق في أخبار التخيير لا يجري الاحتياط؛ لأنّ الاحتياط إنّما هو مع عدم وجود الدليل الشرعي وفرض أخبار التخيير مهملة لا مطلقة.

وقد يستدلّ علىٰ وجوب الترجيح: بأنّه لولا ذلك لاختلت نظم الاجتهاد، بل نظام الفقه، من حيث لزوم التخيير بين الخاصّ والعامّ والمطلق والمقيّد وغيرهما من الظاهر والنصّ المتعارضين.

وفيه: إنّ الظاهرَ خروجُ مثل هٰذه المعارضات عن محلّ النزاع، فإنّ الظاهر لا يعدّ معارضاً للنصّ، إمّا لأنّ العمل به لأصالة عدم الصارف المندفعة بوجود النصّ، وإمّا لأنّ ذلك لا يعدّ تعارضاً في العرف، ومحلّ النزاع في غير ذلك.

وكيف كان، فقد ظهر ضعفُ القول المزبور وضعفُ دليله المذكورله، وهو عدم الدليل

(وقد يستدلّ علىٰ وجوب الترجيح: بأنّه لولا ذلك لاختلّت نظم الاجتهاد، بل نظام الفقه، من حيث لزوم التخيير بين الخاصّ والعامّ والمطلق والمقيّد وغيرهما من الظاهر والنصّ المتعارضين).

كقوله: ينبغي غسل الجمعة، الظاهر في الندب، وقوله: يعاقب علىٰ ترك غسل الجمعة، النصّ علىٰ وجوب غسل الجمعة.

وملخّص الكلام أنّه لو لم يجب الترجيح وحكم بالتخيير بين الخاص و العام مثلاً لاختلّ أمر الاجتهاد؛ لأن الاجتهاد هو معرفة العام والخاص ومعالجتهما بحمل العام علىٰ الخاص مثلاً. ولزم أيضاً تغيير الأحكام عن وجوهها وتأسيس فقه جديد.

(وفيه: إنّ الظاهر خروج مثل هذه المعارضات عن محلّ النزاع، فإنّ الظاهر لا يعدّ معارضاً للنصّ) عند العرف.

وذلك لورود النصّ علىٰ الظاهر كورود الأدلّة علىٰ الأصول العقليّة إن كان النصّ قطعيّاً من جميع الجهات وحكومته عليه نظير حكومتها علىٰ الأصول الشرعيّة إن لم يكن كذلك، وقد عرفت سابقاً أنّ الوارد والمورود والحاكم والمحكوم لا يكونان من المتعارضين.

(لأنّ العمل به لأصالة عدم الصارف المندفعة بوجود النصّ)، أي: حجيّة الظواهر منوطة بعدم القرينة علىٰ الخلاف والنصّ قرينة.

(وإمّا لأنّ ذلك) ، أي: تعارض النصّ والظاهر نظير تعارض الأظهر والظاهر (لا يعدّ تعارضاً في العرف)، بل هو مورد الجمع المقبول والترجيح الدلالي المسلّم، كما في شرح الأستاذ الاعتمادي.

علىٰ الترجيح بقوّة الظنّ.

وأضعفُ من ذلك ما حكي عن النهاية: «من احتجاجه بأنّه لو وجب الترجيح بين الأمارات في الأحكام لوجب عند تعارض البيّنات. والتالي باطل، لعدم تقديم شهادة الأربعة علىٰ الاثنين».

وأجاب عنه في محكيّ النهاية والمنية: (بمنع بطلان التالي وأنّه يقدّم شهادة الأربعة علىٰ الاثنين، سلّمنا، لكن عدم الترجيح في الشهادة ربّما كان مذهب أكثر الصحابة والترجيح هنا

(وكيف كان)، أي: سواء كان الوجه المذكور لوجوب الترجيح تماماً أم لا، فالحقّ هو وجوب الترجيح؛ لأنّ القول بعدم وجوب الترجيح ضعيف لضعف دليله، كما أشار إليه بقوله: (فقد ظهر ضعفُ القول المزبور) الذي يقول به الجبّائيون، حيث قالوا بعدم اعتبار المزيّة وجريان حكم التعادل كما في التكابني.

(وضعفُ دليله المذكور، وهو عدم الدليل) علىٰ وجوب الترجيح بكلّ مزيّة، وأنّ الأصل عدم اعتبار المزيّة، ولازم ذلك عدم حجيّة خصوص القويّ وبراءة الذمّة عن تعيين خصوص القويّ، هذا مضافاً إلىٰ إطلاق التخيير في بعض الأخبار. هذا تمام الكلام في عدم الدليل علىٰ وجوب الترجيح.

ثمّ وجه *الضعف* ما عرفت من قيام الإجماع القطعي محكيّاً ومحصّلاً وقيام السيرة القطعيّة علىٰ وجوب الترجيح، هذا مضافاً إلىٰ دلالة الأخبار واقتضاء القاعدة.

(وأضعفُ من ذلك ما حكي عن النهاية، من احتجاجه بأنّه لو وجب الترجيح بين الأمارات في الأحكام) كالأخبار المتعارضة (لوجب عند تعارض البيّنات) في الموضوعات، وذلك لاشتراكهما في مناط الترجيح وهو القوّة والأظهريّة.

(والتالي باطل، لعدم تقديم شهادة الأربعة علىٰ الاثنين).

بل يتوقف ويرجع إلىٰ التنصيف في مثل المال والقرعة في مثل النسب، فكذا المقدّم.

(وأجاب عنه في محكيّ النهاية والمنية: بمنع بطلان التالي)، أي: ليس الترجيح في البيّنات باطلاً (وأنّه يقدّم شهادة الأربعة علىٰ الاثنين)، فيقدّم الأعدل علىٰ العادل والأقدم من حيث التاريخ علىٰ غيره والداخل علىٰ الخارج، أو بالعكس علىٰ اختلاف فيه.

ويقدّم قول من شهد بالملك مع ذكر السبب علىٰ قول من شهد بالملك المطلق. قال في

مذهب الجميع». انتهىٰ.

ومرجع الأخير إلىٰ أنّه لولا الإجماع حكمنا بالترجيح في البيّنات أيضاً. ويظهر ما فيه ممّا ذكرنا سابقاً، فإنّا لو بنينا علىٰ أنّ حجّيّة البيّنة من باب الطريقيّة،

التنكابني:

بأنّه تقدّم إحدىٰ البيّنتين علىٰ الأُخرىٰ بالكثرة، فيقدّم شهادة الأربعة علىٰ الاثنين، فالترجيح بالمرجّحات موجود في البيّنات أيضاً. غاية الأمر عدم تعدّي المشهور في البيّنات في مقام الترجيح إلىٰ غير الكثرة والأعدليّة والدخول و الخروج وأمثالها وتعدّيهم في الأخبار إلىٰ كلّ مزيّة، كما ستعرف تفصيله. انتهىٰ.

(سلّمنا) بطلان الترجيح في البيّنات في غير مورد النصّ والإجماع، (لكن عدم الترجيح في الشهادة ربّما كان مذهب أكثر الصحابة والترجيح هنا مذهب الجميع. انتهىٰ).

(ومرجع الأخير) ـ أعني: قوله: (سلّمنا، لكن عدم الترجيح في الشهادة ربّما كان مذهب أكثر الصحابة) ـ (إلىٰ أنّه لولا الإجماع)، أي: لولا مخالفة الأكثر (حكمنا بالترجيح في البيّنات أيضاً).

وبعبارة أخرىٰ علىٰ ما في شرح الأُستاذ أنّ مقتضىٰ القاعدة وجوب الترجيح في كلا المقامين، إلّا أنّ الدليل الخارجي، أعني: مخالفة الأكثر منع عنه في البيّنات.

قال التنكابني في ذيل قوله: (ومرجع الأخير ...إلىٰ آخره) ما هذا لفظه: لا يخفىٰ أنّ ظاهر كلام العلّامة بل كاد يكون صريحه بملاحظة قوله: (سلّمنا ... إلىٰ آخره) أنّه لولا الإجماع علىٰ وجوب الترجيح في الأخبار لقلنا بعدم وجوب الترجيح فيها أيضاً، لا ما فهمه المصنّف من أنّه لولا الإجماع علىٰ عدم الترجيح في الشهادة لقلنا بالترجيح فيها أيضاً، من جهة أنّ الأصل وجوب الترجيح مطلقاً حتىٰ يرد عليه ما ذكره المصنف ﷺ والشاهد ـ علىٰ ما ذكر مضافاً إلىٰ ما ذكر ـ التعبير بمذهب أكثر الصحابة في الشهادة وبمذهب الجميع في المقام.

(ويظهر ما فيه ممّا ذكرنا سابقاً). وغرض المصنّف ﷺ هو أنّ عدم الترجيح في تعارض البيّنات هو مقتضىٰ القاعدة، لا أنّ القاعدة تقتضي وجوبه ولكن مخالفة الأكثر مانع.

(فإنّا لو بنينا علىٰ أنّ حجيّة البيّنة من باب الطريقيّة)، كما هو المشهور في جميع

فاللّازمُ مع التعارض التوقفُ والرجوعُ إلىٰ ما تقتضيه الأُصول في ذلك المورد من التحالف أو القرعة أو غير ذلك، ولو بني علىٰ حجّيّتها من باب السببيّة والموضوعيّة، فقد ذكرنا أنّه لا وجه للترجيح بمجرّد أقربيّة أحدهما إلىٰ الواقع، لعدم تفاوت الراجح والمرجوح في الدخول فيما دلّ علىٰ كون البيّنة سبباً للحكم علىٰ طبقها، وتمانعهُما مستندٌ إلىٰ مجرّد سببيّة كلّ منهما، كما هو المفروض، فجعلُ أحدهما مانعاً دون الآخر لا يحتمله العقل.

الأمارات، (فاللّازمُ مع التعارض التوقفُ والرجوعُ إلىٰ ما تقتضيه الأُصول في ذلك المورد).

يعني: أنّ البيّنات كالأخبار في أنّه يرجع إلىٰ الأصل الموافق غاية الأمر تفاوت الأصلين في المقامين.

فإنّ الأصل ـ المرجع ـ في الأخبار هو الأصل العملي، بخلاف الأصل ـ المرجع ـ في باب القضاء فإنّه ليس أصلاً عمليّاً، بل الأصل فيه هو التحالف والتنصيف أو القرعة، كما أشار إليه بقوله:

(من التحالف أو القرعة أو غير ذلك)، كالتنصيف في مثل الأموال.

(ولو بني علىٰ حجيّتها من باب السببيّة والموضوعيّة، فقد ذكرنا أنّه لا وجه للترجيح بمجرّد أقربيّة أحدهما إلىٰ الواقع، لعدم تفاوت الراجح والمرجوح في الدخول فيما دلّ علىٰ كون البيّنة سبباً للحكم علىٰ طبقها، وتمانعهُما مستندٌ إلىٰ مجرّد سببيّة كلّ منهما، كما هو المفروض).

بمعنىٰ أنّ المفروض اجتماع كلّ من البيّنتين شرائط الحجيّة والسببيّة فتشملهما أدلّة الحجيّة ويجب العمل بكلّ منهما تعييناً مع الإمكان، وبمجرّد ذلك يحكم العقل حكماً قطعيّاً بتمانعهما.

بمعنىٰ أنّ حكم العقل بالتمانع ناشيء عن مجرّد وجوب العمل بكلّ منهما تعييناً مع الإمكان، وليس بناشيء عنه بانضمام عدم المرجّح لأحدهما، وحيث إنّه لا معنىٰ للتخيير هنا، لأنّ تخيير الحاكم لا دليل عليه، إذ ليس التعارض في الشبهة الحكميّة، أي: في طريق فصل الخصومة.

بأن يدلّ علىٰ أنّ طريق فصل الخصومة في المرافعة الكذائيّة هو الحلف، ودلّ آخر

ثمّ إنّه يظهر من السيّد الصدر الشارح للوافية الرجوعُ في المتعارضين من الأخبار إلىٰ التخيير، أو التوقف والاحتياط وحمل أخبار الترجيح علىٰ الاستحباب. حيث قال، بعد إيراد إشكالات علىٰ العمل بظاهر الأخبار:

علىٰ أنّ طريقه البيّنة ، وإنّما التعارض في الشبهة الموضوعيّة، أي: بين أمارتين كلتاهما طريق فصل الخصومة في الشبهة الموضوعيّة، وتخيير المتخاصمين نقض للغرض من تشريع القضاء، أعني: فصل الخصومة.

لأنّ كلاًّ منهما يختار العمل ببيّنته. وبالجملة حيث إنّه لا معنىٰ للتخيير هنا فيتوقف ويرجع إلىٰ التنصيف والقرعة وغيرهما، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادى.

(فجعلُ أحدهما) وهو الراجح (مانعاً دون الآخر لا يحتمله العقل)، حتىٰ يجب الاحتياط بأخذ الراجح. هذا تمام الكلام في القول بوجوب الترجيح، وقد أشار إلىٰ القول باستحباب الترجيح بقوله:

(ثمّ إنّه يظهر من السيّد الصدر الشارح للوافية الرجوعُ في المتعارضين من الأخبار إلىٰ التخيير) وإن كان أحدهما راجحاً.

(أو التوقف والاحتياط)، قد مرّ أنّ هذا أحد الاحتمالات في المتعارضين ومرّ وجهه ودفعه. وذكره السيّد الصدر‎ﷺ في ضمن كلامه، كما يأتي، إلّا أنّ مختاره‎ﷺ كما سيصرّح به هو التخيير، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(وحمل أخبار الترجيح علىٰ الاستحباب. حيث قال، بعد إيراد إشكالات علىٰ العمل بظاهر الأخبار).

ذكر هذه الإشكالات الأُستاذ الاعتمادي، حيث قال ما هذا لفظه:

منها: إنّ السائل إن فرض تساوي الخبرين في غير السند فوجب أخذ الأوثق، ثمّ فرض التساوي فيه أيضاً، فلا مجال لإرجاعه إلىٰ سائر المرجّحات، بل إلىٰ التوقف والاحتياط أو التخيير، وإلّا فلا وجه للأمر بأخذ الأوثق، لإمكان رجحان خبر الثقة، بل كونه معلوماً من المذهب.

وفيه: إنّا نختار الشقّ الثاني، والعلم بصحّة أحد المتعارضين خارج عن البحث.

ومنها: إنّ مخالفة العامّة لا يوجب الرجحان، لإمكان صدور خبر مخالف لهم وللواقع

«إنّ الجوابَ عن الكلّ ما أشرنا إليه، من أنّ الأصل التوقفُ في الفتوىٰ والتخييرُ في العمل إن لم يحصل من دليل آخر العلمُ بعدم مطابقة أحد الخبرين للواقع، وأنّ الترجيح هو الأفضلُ والأوْلىٰ».

ولا يخفىٰ بعده عن مدلول أخبار الترجيح، وكيف يحمل الأمرُ بالأخذ بمخالف العامّة وطرح ما وافقهم علىٰ الاستحباب، خصوصاً مع التعليل (بأنّ الرشد في خلافهم)[1]، وأنّ

تقيّة من سلطان لا يبالي بالدين، كالوليد المستخفف بالقرآن والمتوكّل المصرّح بعداوة الزهراءﷺ. وفيه أنّه لو فرض أحدهما موافقاً لميل الحكّام ومخالفاً للعامّة، والآخر موافقاً لهم وللكتاب، فكلّ منهما راجح من جهة ومرجوح من جهة، فيخرج عن البحث.

ومنها: إنّ العرض علىٰ الكتاب إن اُريد منه العرض علىٰ نصّه فلا ثمرة فيه، للاستغناء ـ حينئذٍ ـ عن الدليل، وإن اُريد العرض علىٰ ظاهره فلا يوجب الرجحان، لاحتمال إرادة خلاف الظاهر؛ فيكون الخبر المخالف لظاهره موافقاً للواقع. وفيه: أنّ المراد أعمّ من نصّه وظاهره، وموافقة الظاهر توجب الرجحان بالوجدان.

ومنها: الاكتفاء في بعض الأخبار بذكر بعض المرجّحات. وفيه: أنّ مقصودهﷺ بيان ترجيح ذي المزيّة، وذكره من باب المثال أو علمﷺ بفرض السائل التساوي من سائر الجهات.

ومنها: اختلاف ترتيب المرجّحات، كتقديم الشهرة في البعض وتقديم السند في الآخر. ثمّ التفصيل موجود في الأوثق.

(إنّ الجوابَ عن الكلّ ما أشرنا إليه، من أنّ الأصل التوقفُ في الفتوىٰ) بأحدهما المعيّن (والتخييرُ في العمل إن لم يحصل من دليل آخر) ـ كموافقة المذهب ـ (العلمُ بعدم مطابقة أحد الخبرين للواقع، وأنّ الترجيح هو الأفضلُ والأولىٰ).

والشاهد هو هذا الكلام من السيّد الصدر، حيث يكون صريحاً في استحباب الترجيح.

ويردّه المصنفﷺ بقوله: (ولا يخفىٰ بعده)، أي: الاستحباب (عن مدلول أخبار الترجيح، وكيف يحمل الأمرُ بالأخذ بمخالف العامّة وطرح ما وافقهم علىٰ الاستحباب؟!).

---

(١) الكافي ١: ٦٨/١٠. والفقيه ٣: /١٨. الوسائل ٢٧: ١٠٧، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ١.

قولهم في المسائل مبنيّ علىٰ مخالفة أمير المؤمنين عليه السلام فيما يسمعونه منه، وكذا الأمرُ بطرح (الشاذّ النادر)[1].

وبعدم الاعتناء والالتفات إلىٰ حكم غير الأعدل والأفقه من الحكمين، مع أنّ في سياق تلك المرجّحات موافقة الكتاب والسنّة ومخالفتهما، ولا يمكن حمله علىٰ الاستحباب،

لأنّ المراد من طرح ما وافقهم هو وجوب الطرح من جهة احتمال التقيّة، فيعامل معه معاملة المخالف للواقع الواجب طرحه.

وليس هذا الاحتمال في المخالف لهم فيعامل معه معاملة موافق الواقع، فيجب أخذه كما يجب أخذه ما هو الموافق للواقع.

(خصوصاً مع التعليل (بأنّ الرشد في خلافهم)، وأنّ قولهم في المسائل مبنيّ علىٰ مخالفة أمير المؤمنين عليه السلام فيما يسمعونه منه)، فإنّه نصٌّ في أنّ طرح الموافق ليس من حيث إنّه موافق حتىٰ يحتمل الاستحباب.

بل من حيث إنّه باطل وأنّ الحقّ في خلافه، (وكذا الأمرُ بطرح (الشاذّ النادر)) يكون من جهة أنّ فيه ريباً والأمر بأخذ المشهور يكون من جهة أنّه لا ريب فيه.

ومن المعلوم أنّ طرح ما فيه ريب واجب، لا أنّه مستحب.

وكذا الأمر (بعدم الاعتناء والالتفات إلىٰ حكم غير الأعدل والأفقه من الحكمين).

حيث يكون معناه بطلان خبر غير الأعدل في مقابل خبر الأعدل، بحيث لا يعتنىٰ به أصلاً، لا أنّ خبر الأعدل بما هو هو يطلب أخذه حتىٰ يحتمل الاستحباب.

(مع أنّ في سياق تلك المرجّحات)، أعني: الأخبار العلاجيّة (موافقة الكتاب والسنّة ومخالفتهما، ولا يمكن حمله علىٰ الاستحباب).

وذلك لتصريح الأخبار المذكورة بأنّ مخالف الكتاب والسنّة زخرف[2] وباطل[3]، وأنّه ممّا لم أقله[4]، وأنّه ممّا يضرب علىٰ الجدار وغير ذلك.

---

(١) غوالي اللآلئ ٤: ١٣٣ / ٢٢٩.

(٢) الكافي ١: ٦٩/٣. الوسائل ٢٧: ١١١، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ١٤.

(٣) تفسير العياشي ١: ٢٠/٧. الوسائل ٢٧: ١٢٣، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٤٨.

(٤) الكافي ١: ٦٩/٥. الوسائل ٢٧: ١١١، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ١٥.

فلو حمل غيره عليه لزم التفكيك، فتأمّل.

وكيف كان، فلا شكّ أنّ التفصّي عن الإشكالات الداعية له إلىٰ ذلك أهونُ من هـذا الحمل، لما عرفت من عدم جواز الحمل علىٰ الاستحباب.

ثمّ لو سلّمنا دورانَ الأمر بين تقييد أخبار التخيير وبـين حـمل أخـبار الترجـيح عـلىٰ الاستحباب، فلو لم يكن الأوّل أقوىٰ وجب التوقفُ، فيجب العمل بالترجيح، لما عرفت: من أنّ حكم الشارع بأحد المتعارضين إذا كـان مـردّداً بـينالتـخيير والتـعيين وجب التزامُ مااحتُمل تعيينه.

وكيف كان، فـلا يـمكن حـملها عـلىٰ الاسـتحباب، (فـلو حـمل غـيره)، أي: سـائر المرجّحات (عليه)، أي: الاستحباب (لزم التفكيك) بين المرجّحات المتحدة من حيث السياق.

(فتأمّل) لعلّه إشارة إلىٰ أنّ التفكيك إنّما لا يصار إليه مع عدم الدليل، فيجوز مع الدليل، والدليل هنا قائم عليه وهو ما أشار إليه من وجوه الإشكال، كما في الأُوثق مع تصرّف.

أو إشارة إلىٰ عدم لزوم التفكيك أصلاً لو حـمل الأمـر عـلىٰ مـطلق الطـلب الشـامل للوجوب والاستحباب، غاية الأمر كلّ من الوجوب والاستحباب بالخصوص مستفادٌ من الخارج.

(وكيف كان، فلا شكّ أنّ التفصّي عن الإشكالات الداعية له)، أي: للسيّد الصدر (إلىٰ ذلك أهونُ من هذا الحمل).

يعني: أنّ الداعي إلىٰ حمل أخبار الترجيح عـلىٰ الاسـتحباب هـو الإشكـالات التـي تخيّلها السيّد الصدر، ولا شكّ أنّ دفع الإشكالات أسهل من هذا الحمل.

(لما عرفت من عدم جواز الحمل علىٰ الاستحباب. ثمّ لو سلّمنا) إمكان الحمل علىٰ الندب فيلزم (دورانَ الأمر بين) حمل أخبار الترجيح علىٰ الوجوب و(تقييد أخبار التخيير) بصورة انتفاء المرجّح (وبين) الأخذ بإطلاق أخبار التخيير و(حمل أخبار الترجـيح عـلىٰ الاستحباب، فلو لم يكن الأوّل أقوىٰ وجب التوقفُ).

بمعنىٰ أنّه يمكن أن يقال بأنّ الأوّل أقوىٰ، إذ التقييد في باب المطلقات أغلب من سائر التجوّزات، وعلىٰ فرض تساوي الاحتمالين يتوقف بـينهما. (فيجب العـمل بـالترجـيح) احتياطاً. هذا تمام الكلام في المقام الأوّل.

المقام الثاني

في ذكر الأخبار الواردة في أحكام المتعارضين

وهي أخبار:

الأوّل: ما رواه المشايخُ الثلاثةُ بإسنادهم عن عمر بن حنظلة، قال: سَألتُ أبا عَبدِاللهِ عليه السلام عَن رَجُلينِ مِن أصحابنا، يَكونُ بَينَهما مُنازَعَةٌ في دين أو ميراث، فَتَحاكما إلىٰ السلطان أو إلىٰ

المقام الثاني

في ذكر الأخبار الواردة في أحكام المتعارضين، وهي أخبار

(الأوّل: ما رواه المشايخُ الثلاثةُ) وهم الكليني والصدوق والشيخ الطوسي رحمهم الله (بإسنادهم إلىٰ عمر بن حنظلة)، وليس في سند الرواية من يوجب القدح إلّا رجلان: داود بن حصين وعمر بن حنظلة، والرواية قد وصفت تارةً بالصحيحة وأُخرىٰ بالموثّقة، ولعلّ منشأ الأوّل ما يظهر من بعض بأنّ داود بن حصين عدل إمامي، ومنشأ الثاني مايظهر من بعض أنّه واقفي ثقة، وأمّا عمرو بن حنظلة، فقد نقل عن الشهيد الثاني رحمه الله أنّه ممّن لم ينصّ الأصحاب فيه بجرح ولا تعديل.

وكيف كان، فيكفي في جواز التعويل علىٰ الرواية باشتهارها بين الأصحاب بالمقبولة، مضافاً إلىٰ رواية المشايخ الثلاثة لها، ولهذا لم يتأمّل الأصحاب في قبول الرواية، فنذكر الرواية ونكتفي في توضيحها علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(قال: سألتُ أبا عَبدِاللهِ عليه السلام عَن رَجُلينِ مِن أصحابنا، يَكونُ بَينَهما منازعةٌ في دين أو ميراث)، إمّا بنحو الشبهة الموضوعيّة، كما إذا ادّعىٰ الدائن بقاء الدين وادّعىٰ المديون أداءه، أو ادّعىٰ أحد الورّاث كون شيء من التركة فيقسّم بينهم، وادّعىٰ الآخر أنّه من أمواله الشخصيّة.

وأمّا بنحو الشبهة الحكميّة، كما إذا استعار أحدهما من الآخر حليّاً من ذهب غير

القُضاة، أيَحِلُّ ذلك؟.

قال عليه السلام: (مَن تحاكمَ إليهم في حَقّ أو باطل فإنّما تَحاكمَ إلىٰ الطّاغُوتِ، وما يُحكَمُ له فإنّما يأخُذُه سُحتاً وإن كان حَقُّه ثابتاً، لأنه أخَذَ بحكم الطاغوت، وإنّما أمَرَ اللهُ أن يُكفَرَ بِهِ، قال الله تعالىٰ: ﴿أن يَتَحاكمُوا إلىٰ الطّاغوتِ وَقَد اُمِروا أن يَكفُرُوا بِهِ﴾[1].

قلت: فَكَيفَ يَصنَعانِ؟ قال: (يَنظُرانِ إلىٰ مَن كان مِنكُم مِمّن قَد رَوىٰ حَديثَنا وَنَظَرَ في حَلالنا وَ حَرامنا وَعَرَفَ أحكامَنا، فَليَرضَوا بِهِ حَكَماً.

مسكوك فتلف عنده، فادّعىٰ المعير أنّه ضامن مديون وادّعىٰ المستعير عدمه والفرض تعارض الخبرين.

وكما إذا ادّعىٰ الولد الأكبر أنّ كتب أبيه حبوة تعطىٰ له مجاناً وادّعىٰ الآخر أنّه ليس حبوة فينقسم، والفرض تعارض الخبرين، والظاهر في مورد الرواية هو إرادة السائل المنازعة بنحو الشبهة الحكميّة؛ لأنّ تعارض الخبرين يتصوّر في الأحكام.

(فَتَحاكما إلىٰ السلطان) الجائر (أو إلىٰ القُضاة) من قبل الجائر، (أيَحِلُّ ذلك؟ قال عليه السلام: (مَن تحاكمَ إليهم في حَقّ أو باطل فإنّما تَحاكمَ إلىٰ الطّاغُوتِ)، أي: الشيطان، (وما يُحكَمُ له)، أي: المال الذي حكم لنفعه (فإنّما يأخُذُهُ سُحتاً)، أي: حراماً (وإن كان حَقُّه ثابتاً، لأنه أخَذَ بحكم الطاغوت، وإنّما أمر الله أن يُكفَرَ به)، أي: بالطاغوت، بأن يتبرّأ منه.

قال التنكابني: ويستثنىٰ منه ما إذا توقف التوصّل إلىٰ الحقّ علىٰ التحاكم إليهم أو إذا كان في مقام التقيّة وغير ذلك من الأعذار المجوّزة. انتهىٰ مورد الحاجة. ثمّ يلحق بهم من ليس له أهليّة القضاء، لعدم جامعيّته للشرائط ولو كان من الشيعة الإثني عشرية.

(قلت: فَكَيفَ يصنعانِ؟ قال: (ينظُرانِ إلىٰ من كان مِنكُم)، أي: يتحاكمان إلىٰ رجل كان من الإماميّة، وكان (مِمّن قَد رَوىٰ حَديثَنا)، هذا بالنظر إلىٰ أزمنة ظهور الإمام عليه السلام ظاهر، فإنّ المرجع في الحلال والحرام في أزمنتهم كان من رواة الأحاديث لا محالة وإن كان له ملكة الاستنباط والقدرة علىٰ ردّ الفروع إلىٰ الأصول. ولكنّ المجتهدين في أزمنة الغيبة ـ أيضاً ـ لا ينفكّون عن نقل الرواية، فهم ـ أيضاً ـ من الرواة، كما في التنكابني مع الاختصار.

---

(١) النساء: ٦٠.

فإنّي قَد جَعَلتُه عَلَيكمُ حاكماً، فإذا حَكَمَ بحُكمنا فلم يُقبَل منه، فإنّما بحكم الله استُخِفَّ وعلينا قد رُدَّ، والرادُّ علينا الرادُّ علىٰ الله، وهو علىٰ حدّ الشركِ بالله).

قلتُ: فإن كان كلُّ رجل يختارُ رجلاً من أصحابنا، فرضيا أن يكونا الناظرين في حقّهما، فاختلفا في ما حكما، وكلاهما اختلفا في حديثكم؟.

قال: (الحكمُ ما حَكَمَ به أعدلُهما وأفقهُهما، وأصدقهما في الحديث وأورعُهما. ولا يُلتَفَتُ إلىٰ ما يحكمُ به الآخَرُ).

قلتُ: فإنّهما عدلان مرضيّان عند أصحابنا، لا يَفضُلُ واحدٌ منهما علىٰ الآخَرِ؟.

قال: (يُنظَرُ إلىٰ ماكان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به، الُمجمَعَ عليه بَينَ أصحابك فيؤخذ به من حكمهما ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك، فإنّ الُمجمَعَ عليه لا رَيبَ فيه، وإنّما الأُمور ثلاثة، أمرٌ بيّنٌ رشدُه فيُتّبعُ، وأمرٌ بيّن غيّه فيُجتَنَبُ، وأمرٌ مشكل يُرَدُّ

(وَنَظَرَ في حَلالنا وحَرامنا).

ويفهم من هذا أنّ المرجع في الحكومة والفتوىٰ هو من يكون له ملكة الاستنباط ويكون مجتهداً قادراً علىٰ الاستنباط، فلا يجوز للعامّي أن يكون مرجعاً فيهما، وهو إجماعي بين العلماء، وإن مال بعض المتأخّرين إلىٰ خلافه، فجوّز قضاء المقلّد إذا كان عالماً بطرق القضاء من جهة التقليد، والتفصيل في الفقه.

وكذلك قوله: (وَعَرَفَ أحكامَنا) يدلّ علىٰ أنّه لا يكفي في القضاء والفتوىٰ تحصيل القوّة في الاستنباط، بل لا بدّ له مع ذلك من المعرفة الفعليّة لمعظم الأحكام، وإن كان تحصيل القوّة في استنباط جميع الأحكام لا ينفكّ عن ذلك، ثمّ إنّ الفقرتين تدلّان علىٰ لزوم تحصيل الملكة لاستنباط جميع الأحكام، فلا يجوز قضاء المتجزّي ولا فتواه ولا تقليده في ذلك، كما في شرح التنكابني.

(فإنّي قَد جَعَلتُه عَلَيكمُ حاكماً).

يفهم من هذا أنّ الحكم حقّ الإمام عليه السلام، فلا يجوز لأحد التصدّي له، إلّا بإذنه وإجازته ونصبه، وقد نُصّب الحكّام بهذا الكلام الصادر من الإمام عليه السلام، فلا يتصوّر بعده قاضي التحكيم، كما في التنكابني

(قال: (يُنظَرُ إلىٰ ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به، المُجمَعَ عليه) المجمع

حكمُه إلى الله.

قال رسول اللهﷺ: (حلالٌ بيّن وحرامٌ بيّن، وشُبهاتٌ بَينَ ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات، ومن أخذ بالشبهات وقع في المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم).

قال: قلتُ: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثِّقاتُ عنكم؟ قال: (يُنظرُ ما وافق حُكمُه حكمَ الكتاب والسنّة وخالف العامّةَ فيُؤخَذُ به، ويُترَكُ ما خالف الكتابَ والسنّةَ و وافق العامّة).

قلتُ: جُعِلتُ فِداك! أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمَهُ من الكتاب والسنّة، فوجدنا أحدَ الخبرين موافقاً للعامّة والآخر مخالفاً، بأيِّ الخبرين يؤخذ ؟ قال: (ما خالف العامّةَ ففيه الرشادُ)، فقلتُ: جعلتُ فداك! فإن وافقهم الخبران جميعاً؟.

عليه خبر لكان، ثمّ المراد به هو مشهور الرواية التي يعرفها جميع الأصحاب، (فيؤخذ به من حكمهما ويُترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإنّ المُجمَعَ عليه لا رَيبَ فيه، وإنّما الأمور ثلاثة، أمرٌ بيّنٌ رشدُه)، كالمجمع عليه (فيُتّبعُ، وأمرٌ بيّن غيّه)، كالخبر الذي علم عدم صدوره من المعصومعليه السلام (فيُجتَنَبُ، وأمرٌ مشكل)، كالشاذّ (يُردُّ حكمُه إلى الله. قال رسول اللهﷺ: (حلالٌ بيّن وحرامٌ بيّن، وشُبهاتٌ بَينَ ذلك، فمن ترك الشبهات)، والمراد بالشبهات هو الجنس فيدخل فيه خبر الواحد الشاذّ، كما هو داخلٌ في الأمر المشكل في كلام الإمامعليه السلام.

ثمّ يفرض الراوي التسوية بين الروايتين في الشهرة وصفات الراوي بقوله: (قلتُ: فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثِّقاتُ عنكم؟ قال: (يُنظرُ ما وافق حُكمُه حكمَ الكتاب والسنّة وخالف العامّةَ فَيُؤخَذُ به، ويُترَكُ ما خالف الكتابَ والسنّةَ ووافق العامّة).

(قلتُ: جُعِلتُ فِداك! أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمَهُ من الكتاب والسنة، فوجدنا أحدَ الخبرين موافقاً للعامّة والآخر مخالفاً).

لعلّ المراد أنّ كلّاً من الفقيهين يدّعي موافقة حكمه وخبره للكتاب والسنّة، إلّا أنّهما ليسا كذلك.

بل يكون أحدهما (موافقاً للعامّة والآخر مخالفاً) لهم (بأيِّ الخبرين يؤخذ؟).

(قال: (ما خالف العامّةَ ففيه الرشادُ)، فقلتُ: جعلتُ فداك! فإن وافقهم الخبران جميعاً؟).

قال: (يُنظَرُ إلىٰ ما هُم أميلُ إليه حُكّامُهُم وقضاتُهم، فيترك ويؤخذ بالآخَر).

قلتُ: فإن وافق حُكّامُهم الخبرين جميعاً؟ قال: (إذا كان ذلك فأرجِه حتىٰ تلقىٰ إمامَك، فإنّ الوقوفَ عِندَ الشُبهاتِ خَيرٌ من الاقتحام في الهلكات)[1].

وهٰذه الرواية الشريفة وإن لم تخلُ عن الإشكال بل الاشكالات، من حيث ظهور صدرها في التحكيم لأجل فصل الخصومة وقطع المنازعة.

(قال: (يُنظَرُ إلىٰ ما هُم أميلُ إليه حُكّامُهُم وقضاتُهم، فيترك ويؤخذ الآخَر).

فلو فرضنا أنّ الخبرين موافقان للكتاب والسنّة والعامّة، إلّا أنّ أحدهما موافق لميل السلطان الجائر والمنصوب من قبله والآخر مخالف له؛ فيؤخذ المخالف لميلهم.

(قلتُ: فإن وافق حُكّامُهم الخبرين جميعاً؟ قال: (إذا كان ذلك فأرجه))، أي: أخّر تعيين الحكم (حتىٰ تلقىٰ إمامَك)، والمقصود هو الأمر بالتأخير إلىٰ لقاء الإمامعليه السلام. هذا تمام الكلام في نقل الرواية الأُولىٰ.

وقد أشار إلىٰ ما يرد علىٰ هذه الرواية بقوله:

(وهذه الرواية الشريفة وإن لم تخلُ عن الإشكال بل الإشكالات).

يرجع ما ذكره المصنفرحمه الله إلىٰ وجوه ثلاثة، ثمّ بيان إجمال الوجوه الثلاثة قبل تفصيلها في المتن هو أن يقال:

أوّلاً: إنّ ظاهر الرواية هو التحكيم والحكومة لأُجل فصل الخصومة، وقطع المنازعة لا استعلام حكم المسألة، فيردّ عليه ما يأتي من أُمور.

وثانياً: إنّ ظاهرها تقديم الترجيح بالصفات علىٰ الشهرة وهو خلاف السيرة.

وثالثاً: إنّ ظاهرها كون المرجّح هو مجموع الأعدليّة وأخواتها، وقد أطبقوا علىٰ كفاية كلّ واحد. هذا تمام الكلام في الوجوه الثلاثة إجمالاً.

أمّا بيانها تفصيلاً، فقد أشار إلىٰ الوجه الأوّل بقوله: (من حيث ظهور صدرها في التحكيم لأجل فصل الخصومة).

توضيح الإشكال يتوقف علىٰ مقدّمة وهي: إنّ رجوع المتخاصمين إلىٰ رجلين

---

(١) الكافي ١: ٦٧/١٠. الفقيه ٣: ٥/١٨. الوسائل ٢٧: ١٠٦، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ١.

فلا يناسبها التعدّدُ ولا غفلةُ الحكمَين عن التعارض الواضح لمدرك حكمه، ولا اجتهاد المترافعين وتحرّيهما في ترجيح مستند أحد الحكمَين على الآخر، ولا جواز الحكم من أحدهما بعد حكم الآخر.

مجتهدين:

تارةً: يكون بعنوان استعلام حكم المسألة.

وأخرى: بعنوان التحكيم، بأن يقول في الفرض الأوّل -كلّ منهما لمرجعه -: افتني فأفتى أو حدثني فنقل كلّ منهما حديثاً، وهذا كان متعارفاً في زمن الأئمة عليهم السلام، ويؤيّده قوله: (وكلاهما اختلفا في حديثكم).

وأن يقول في الفرض الثاني -كلّ منهما للقاضي الذي رضى بقضاوته أو للقاضي الشرعي المصطلح -: أحكم بيننا، فقال: حكمت بهذا الحديث.

إذا عرفت هذه المقدّمة، فنقول: إنّه لا مانع من تعدّد الحكمين في الفرض الأوّل، فيرجع كلّ منهما إلى مفتٍ ومحدّثٍ ليعلم ويعمل، فإن حصل الوفاق فهو وإن اتّفق تعارض الخبرين كما هو المفروض في الرواية فلا مانع من ملاحظة الراجح والمرجوح ثمّ العمل بالراجح، وبديهيّ أنّه لا بعد في نقل المحدّثين حديثين متعارضين، كما لا بُعد في الإفتاء على طبق كلّ منهما، وهذا بخلاف الفرض الثاني، فيرد عليه أمور:

منها: ما أشار إليه بقوله: (فلا يناسبها التعدّد)، إذ لا يحصل به الغرض، أعني: فصل الخصومة.

ومنها: ما أشار إليه بقوله: (ولا غفلة الحكمين عن التعارض الواضح لمدرك حكمه).

يعني: أنّ المتعارضين الموجبين لاختلاف الحكمين لا يكونان إلّا متعارضين واضحين، وبعيد عن مثل الحاكم عدم الاطلاع بالمعارض الواضح، وفيه أنّه لا بُعد في ذلك، إذ لم تكن الأخبار يومئذٍ مجتمعة عند كلّ أحد، مضافاً إلى إعراض كلّ منهما عن مستند الآخر، لأجل احتمال كون المعارض غير تامّ من حيث السند أو الدلالة.

ومنها: ما أشار إليه بقوله: (ولا اجتهاد المترافعين وتحرّيهما في ترجيح مستند أحد الحكمين على الآخر)؛ لأنّ وظيفة المترافع متابعة حكم الحاكم وليس من شأنه الفحص عن مدرك حكم الحاكم والتحرّي في الترجيح عند التعارض، فكيف حكم الإمام عليه السلام

مع بعد فرض وقوعهما دفعةً، مع أنّ الظاهرَ ـ حينئذٍ ـ تساقُطهما، والحاجةُ إلىٰ حكم ثالث

برجوعهما إلىٰ وجوه الترجيح؟ كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

ومنها: ما أشار إليه بقوله: (ولا جواز الحكم من أحدهما بعد حكم الآخر).

فإنّ صحّة تعدّد الحاكم تستلزم نفوذ حكم الآخر بعد حكم الأوّل، وليس كذلك، لأنّه إذا حكم أحدهما بحكم ينفذ حكمه ويجب متابعته فيلغو الآخر، ولا يبقىٰ مجال لملاحظة الترجيح.

إن قلتَ: مفروض الرواية مقارنة حكمهما فتلاحظ المرجّحات.

قلتُ: (مع بُعد فرض وقوعهما دفعة، مع أنّ الظاهر ـ حينئذٍ ـ تساقطهما، والحاجة إلىٰ حكم ثالث).

وملخّص الكلام علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، هو أنّه إن فرض التقدّم والتأخّر في حكمهما يلغو المتأخّر لا أنّه يلاحظ المرجّح، وإن فرض التعارض يتساقطان لا أنّه المرجّح، إذ مرّ مراراً أنّ مقتضىٰ القاعدة في تعارض الطريقين، ومنه فرض تعارض حكمي الحاكمين هو التوقف والرجوع إلىٰ الثالث.

وتوهّم أنّه إذا كان منشأ تعارضهما تعارض الخبرين كما هو المفروض في الرواية يأتي قانون التراجيح. مدفوعٌ بأنّ الظاهر عدم الفرق بين أن يكون منشأ تعارضهما تعارض الخبرين أو أمراً آخر، بمعنىٰ أنّ الفرق بعيد في النظر، فالظاهر تساقطهما مطلقاً، هذا مضافاً إلىٰ أنّ الأمر في تعيين الحاكم إنّما هو بيد المدّعي فينفذ حكم من اختاره دون الآخر، إلّا أن يفرض كون كلا المتنازعين مدّعيين، مثل أن يدّعي الولد الأكبر أنّ الحبوة هي كتب الأب، وادّعىٰ الآخر أنّها سلاحه، وحينئذٍ لا يرد سائر ما ذكر.

أمّا التعدّد؛ فلأنّ المفروض رضىٰ كلّ منهما بغير من رضىٰ به الآخر؛ وأمّا غفلة الحكمين فمرّ ما فيه، وأمّا تحرّيهما في مستند الحكمين فلا مانع منه بعد عدم نفوذ حكم من رضىٰ به أحدهما في حقّ الآخر، لعدم قبوله له وبالعكس، ومنه يظهر جواز حكم أحدهما بعد حكم الآخر.

وأمّا التساقط، فهو يسلّم في صورة التساوي، وأمّا مع وجود المرجّح في أحد الحاكمين أو في مستند أحدهما فيمكن أن يستفاد من نفس الخبر تقديم الراجح، نظير باب تعارض

ظاهرةٌ، بل صريحةٌ في وجوب الترجيح بهذه المرجّحات بين المتعارضين، فإنّ تلك الإشكالات لا تدفع هذا الظهور، بل الصراحة.

نعم، ترد عليه بعضُ الإشكالات في ترتّب المرجّحات، فإنّ ظاهر الرواية تقديم الترجيح من حيث صفات الراوي علىٰ الترجيح بالشهرة والشذوذ.

مع أنّ عمل العلماء قديماً وحديثاً علىٰ العكس علىٰ ما تدلّ عليه المرفوعة الآتية، فإنّ العلماء لا ينظرون عند تعارض المشهور والشاذّ إلىٰ صفات الراوي أصلاً، اللّهمّ إلّا أن يمنع ذلك.

الخبرين، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

والمتحصّل من جميع ما ذكر أنّ هذه الرواية وإن لم تخل من الإشكال من الجهة المذكورة؛ إلّا أنّها (ظاهرة، بل صريحة في وجوب الترجيح بهذه المرجّحات بين المتعارضين).

أمّا الظهور، فلأنّ الطلب ـ سيما إذا كان بلفظ الأخبار، كقوله: (الحكم ما حكم به أعدلهما) وقوله: (فيؤخذ به) وقوله: (وينظر) ـ ظاهر في الوجوب.

وأمّا الصراحة فبقرينة الحصر في قوله: (الحكم ما حكم ... إلىٰ آخره) وبقرينة تعاضد الفقرات و بقرينة استقصائه عليه السلام في ذكر المرجّحات، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(فإنّ تلك الإشكالات لا تدفع هذا الظهور)، وذلك فإنّ وجوب الترجيح مستفاد من الفقرات الناطقة بالمرجّحات بين الخبرين، والإشكالات متوجّهة إلىٰ التحكيم المستفاد من صدر الرواية فلا ربط بينهما.

نظير حديثين في موضوعين أحدهما مجمل والآخر مبيّن، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي. هذا تمام الكلام في الإشكال من الوجه الأوّل.

وقد أشار إلىٰ الوجه الثاني بقوله: (نعم، ترد عليه بعض الإشكالات في ترتّب المرجّحات، فإنّ ظاهر الرواية تقديم الترجيح من حيث صفات الراوي علىٰ الترجيح بالشهرة والشذوذ. مع أنّ عمل العلماء قديماً وحديثاً علىٰ العكس علىٰ ما تدلّ عليه المرفوعة الآتية، فإنّ العلماء لا ينظرون عند تعارض المشهور والشاذّ إلىٰ صفات

فإنّ الراوي إذا فرض كونه أفقه وأصدق وأورع، لم يبعد ترجيحُ روايته وإن انفرد بها على الرواية المشهورة بين الرواة، لكشف اختياره إيّاها مع فهمه وورعه عن اطّلاعه على قدح في الرواية المشهورة، مثل صدورها عن تقيّة أو تأويل لم يطّلع عليه غيره، لكمال فقاهته وتنبّهه لدقائق الأُمور وجهات الصدور، نعم مجرّد أصدقيّة الراوي وأورعيّته لا يوجب ذلك، ما لم تنضمّ إليه الأفقهيّة.

الراوي).

وحاصل الكلام في هذا المقام أنّ العلماء يلاحظون الشهرة والشذوذ في الدرجة الأُولىٰ، ثمّ يلاحظون الأعدليّة وغيرها، بمعنىٰ أنّه إذا تعارض خبران أحدهما مشهور وراويه عدل والآخر شاذّ وراويه أعدل، يرجّحون المشهور علىٰ الشاذّ ولا يلاحظون أعدليّة راوي الشاذ.

نعم، لو كان الخبران موافقين في الشهرة والشذوذ وكان راوي أحدهما أعدل يرجّحونه علىٰ الآخر.

(اللّهمّ إلّا أن يمنع ذلك)، أي: إطلاق القول بكون عمل العلماء علىٰ تقديم الخبر المشهور علىٰ الشاذّ في بعض الفروض، وهو ما إذا كان ناقل الشاذّ والواسطة بينه وبين الإمام عليه السلام علىٰ تقدير وجودها أفضل من نقله المشهور الواسطة بينهم وبين الإمام عليه السلام علىٰ تقدير وجودها، كما أشار إليه بقوله:

(فإنّ الراوي) والواسطة علىٰ تقدير وجودها (إذا فرض كونه أفقه وأصدق وأورع)، أي: فرض كون الراوي في الشاذّ أفقه وأصدق وأورع من رواة المشهور.

(لم يبعد ترجيح روايته وإن انفرد بها)، أي: بالرواية الشاذّة من يكون أفقه وأصدق وأورع، ورجّحها.

(علىٰ الرواية المشهورة بين الرواة، لكشف اختياره إيّاها)، أي: الرواية الشاذّة.

(مع فهمه وورعه عن اطّلاعه علىٰ قدح في الرواية المشهورة، مثل صدورها عن تقيّة أو تأويل لم يطّلع عليه غيره، لكمال فقاهته وتنبّهه لدقائق الأُمور وجهات الصدور، نعم مجرّد أصدقيّة الراوي وأورعيّته لا يوجب ذلك)، أي: ترجيح الشاذّ علىٰ المشهور.

(ما لم تنضمّ إليه الأفقهيّة. هذا، ولكن الرواية مطلقة)، أي: ليست مختصّة بالفرض

هٰذا، ولكنّ الرواية مطلقة، فتشمل الخبر المشهور روايته بين الأصحاب حتىٰ بين من هو أفقه من هٰذا المتفرّد برواية الشاذّ وإن كان هو أفقه من صاحبه المرضي بحكومته، مع أنّ أفقهيّة الحاكم بإحدىٰ الروايتين لا تستلزم أفقهيّة جميع رواتها، فقد يكون من عداه مفضولاً بالنسبة إلىٰ رواة الأُخرىٰ.

إلّا أن ينزّل الرواية علىٰ غير هاتين الصورتين. وبالجملة: فهٰذا الإشكالُ أيضاً لا يقدحُ

المذكور الذي يصحّ فيه تقديم الترجيح بالصفات علىٰ الترجيح بالشهرة، بل مطلقة شاملة لفرضين آخرين لا يصحّ فيهما ذلك.

فالإشكال متوجّه إليها في الجملة، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، كما أشار إليه بقوله: (فتشمل الخبر المشهور روايته بين الأصحاب حتىٰ بين من هو أفقه من هذا المتفرّد برواية الشاذّ وإن كان هو أفقه من صاحبه المرضي بحكومته).

وحاصل الكلام علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي أنّه إذا كان ناقل المشهور مثلاً عشرة من الأصحاب، أحدهم هذا الذي رضىٰ به أحد المتخاصمين وكان ناقل الشاذّ منحصراً في ذاك الذي رضىٰ به المتخاصم الآخر، وفرض كون هذا المرضيّ المنفرد بنقل الشاذّ منحصراً في ذاك الذي رضي به المتخاصم الآخر، وفرض كون هذا المرضي المنفرد بنقل الشاذّ أفقه من المرضي الناقل للمشهور، ولكن كان بين هؤلاء العشرة من هو أفقه من هذا المنفرد؛ فإنّه ينبغي حينئذٍ تقديم الترجيح بالشهرة علىٰ الترجيح بالصفات، والحال أنّ إطلاق الرواية يقتضي العكس.

(مع أنّ أفقهيّة الحاكم بإحدىٰ الروايتين لا تستلزم أفقهيّة جميع رواتها، فقد يكون من عداه مفضولاً بالنسبة إلىٰ رواة الأُخرىٰ).

ففي المثال المذكور يمكن أن يكون هذا المرضي المنفرد بنقل الشاذّ من جميع العشرة الناقلين للمشهور، إلّا أنّ هذا المنفرد ربّما لا ينقل عن الإمام عليه السلام بلا واسطة، بل بواسطة أشخاص هم مفضلون بالنسبة إلىٰ العشرة، فإنّه ينبغي - حينئذ - تقديم الترجيح بالشهرة، وإطلاق الرواية يقتضي العكس.

وبالجملة، حكم الرواية يتمّ في فرض دون فرضين، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(إلّا أن ينزّل الرواية علىٰ غير هاتين الصورتين)، لإمكان حمل إطلاق الرواية علىٰ

في ظهور الرواية، بل صراحتها في وجوب الترجيح بصفات الراوي وبالشهرة من حيث الرواية وبموافقة الكتاب ومخالفة العامّة.

نعم، المذكور في الرواية الترجيحُ باجتماع صفات الراوي من العدالة والفقاهة والصداقة والورع، لكنّ الظاهر إرادة بيان جواز الترجيح بكلّ منها.

الصورة الأُولىٰ بالقرينة المذكورة، وهي عدم تماميّة حكمها في الصورتين الأُخيرتين.

(وبالجملة: فهذا الإشكال أيضاً) علىٰ تقدير تماميّته وعدم قبول ما ذكر من صحّة تقديم الترجيح بالصفات في الصورة الأُولىٰ دون الأُخيرتين، فيمكن حمل إطلاق الرواية علىٰ الأُولىٰ دون الأُخيرتين.

(لا يقدح في ظهور الرواية، بل صراحتها في وجوب الترجيح).

وجه عدم *القدح*، هو أنّ دلالة الرواية علىٰ وجوب الترجيح بعدّة أُمور غير دلالتها علىٰ كيفيّة ترتيب المرجّحات، والذي يتوجّه إليه الإشكال ويوجب الإجمال هي الجهة الثانية، فلا يقدح في الظهور، بل الصراحة في الجهة الأُولىٰ، فتفيد وجوب الترجيح **(بصفات الراوي وبالشهرة من حيث الرواية)**، وهي اشتهار الرواية بين الأُصحاب مع إمكان عدم عملهم بها. وإن كان الغالب كشفه عنه.

وأمّا الشهرة العمليّة، أعني: اشتهار التمسّك بالرواية في كتب الفتاوىٰ وإن لم تكن مشهورة بين الرواة، والشهرة الفتوائيّة، أعني: موافقة فتوىٰ المشهور للرواية وإن لم يكن استنادهم إليها فيها أيضاً من المرجّحات، إلّا أنّ المنصوص هو الشهرة الروائيّة. هذا تمام الكلام في الوجه الثاني من الإشكال.

وقد أشار إلىٰ الوجه الثالث بقوله: **(نعم، المذكور في الرواية الترجيح باجتماع صفات الراوي من العدالة والفقاهة والصداقة والورع).**

حيث يكون ظاهر الرواية هو كون المجموع مرجّحاً واحداً، مع أنّ الأمر ليس كذلك، بل المقصود هو بيان جواز الترجيح بكلّ منها، فيكون كلّ منها مرجّحاً مستقلاً، كما أشار إليه بقوله:

(لكنّ الظاهر إرادة بيان جواز الترجيح بكلّ منها).

فيقع التنافي بين ما هو المذكور في الرواية من الترجيح باجتماع صفات الراوي، حيث

ولذا لم يسأل الراوي عن صورة وجود بعض الصفات دون بعض أو تعارض الصفات بعضها مع بعض، بل ذكر في السؤال أنّهما ـ معاً ـ عدلان مرضيّان لا يَفضُل أحدُهما علىٰ صاحبه، فقد فهم أنّ الترجيح بمطلق التفاضل، وكذا يوجّه الجمعُ بين موافقة الكتاب والسنّة ومخالفة العامّة مع كفاية واحدة منها إجماعاً.

يكون ظاهراً في كون المجموع مرجّحاً واحداً، وبين ما هو المراد منها وهو جواز الترجيح بكلّ منها. هذا هو حاصل الإشكال بالوجه الثالث.

قال الأُستاذ الاعتمادي في المقام ما هذا لفظه: أقول: لعلّ نظره ﵀ ـ حيث ادّعىٰ أوّلاً ظهور الرواية في الترجيح بالمجموع، ثمّ أنكره وادّعىٰ ظهورها في إرادة الترجيح بكلّ واحد ـ إلّا أنّ الأول ظهور موهومي ناشىء عن ذكر مجموع الصفات في مكان واحد، عاطفاً بالواو الدالّ علىٰ الشركة في الحكم، فيتوهّم في بادىء النظر ظهور الرواية في الترجيح بالمجموع.

والثاني، ظهور حقيقي دقّي بملاحظة أنّ الواو ظاهرٌ في الاشتراك في الحكم، لا في اعتبار الاجتماع في الوجود. والعرف يفهمون في مثل هذا العطف كون كلّ من المعطوف والمعطوف عليه مناطاً مستقلاً في الحكم.

(ولذا)، أي: لظهور كفاية كلّ منها في المرجّحيّة (لم يسأل الراوي عن صورة وجود بعض الصفات دون بعض)، وذلك فإنّ الراوي قد فهم كفاية البعض في المرجحّيّة، كما إذا كان أحدهما أعدل مع تساويهما في الورع والفقه.

(أو تعارض الصفات بعضها مع بعضٍ)، لأنّه قد فهم أنّه ـ حينئذٍ ـ لا ترجيح بينهما، (فقد فهم أنّ الترجيح بمطلق التفاضل) لا باجتماع الصفات، (وكذا يوجّه الجمع بين موافقة الكتاب والسنة ومخالفة العامّة مع كفاية واحدة منها إجماعاً).

وحاصل الكلام في المقام أنّه لو كان الخبران المتعارضان معاً موافقين للعامّة أو مخالفين لهم، وكان أحدهما موافقاً للكتاب أو السنّة كفىٰ في الترجيح، وكذا لو كانا معاً موافقين للكتاب والسنّة أو غير موافقين لهما، وكان أحدهما مخالفاً للعامّة.

ثمّ إنّ هذا الإشكال ـ أيضاً ـ علىٰ تقدير تماميّته لا يقدح في ظهور الرواية، بل صراحتها في وجوب الترجيح بعدّة أُمور بالبيان المتقدّم، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

....

قال التنكابني في ذيل قوله: (ولذا لم يسأل الراوي عن صورة وجود بعض الصفات ... إلىٰ آخره) ما هذا لفظه: أورد عليه شيخنا‌ﷺ بأنّ عدم السؤال عن صورة وجود بعض الصفات أو تعارضها لا يلازم فهم استقلال كلّ صفة بالترجيح، إذ مع استفادة الاجتماع علىٰ ما يقتضيه ظاهر العطف بالواو لا معنىٰ للسؤال عن صورة وجود بعض الصفات أو تعارضها، بل الأنسب علىٰ تقدير فهم الاستقلال السؤال عن صورة تعارض الصفات.

نعم، علىٰ ما ذكرنا من استفادة إناطة الترجيح بكلّ مزيّة ربّما لا يحتاج عن السؤال في حكم تعارضها، فإنّ الترجيح عند التعارض منوط بنظر العامل بالحديث، كما في تعارض سائر المزايا من المنصوصة وغيرها، وعلىٰ تقدير التكافؤ يُعامل معهما معاملة المتكافئين؛ لأنّهما علىٰ التقدير المذكور من مصاديقهما حقيقة.

إلىٰ أن قال: وذكر بعض المحقّقين في المقام ـ أيضاً ـ بأنّه لا دلالة بقوله: (لا يفضل أحدهما علىٰ صاحبه)، علىٰ ما فهمه من أنّ الترجيح بمطلق التفاضل، إذ لعلّ مراده أن لا يفضّل أحدهما علىٰ الآخر فيما ذكر من الفضيلة، بأن يكون أحدهما مجمع الصفات بخلاف الآخر.

قلتُ: لعلّ في قوله: (لا يفضّل أحدهما علىٰ صاحبه) ظهوراً في أنّ المناط الترجيح بمطلق التفاضل، ولا يعتبر فيه اجتماع الصفات، مضافاً إلىٰ كفاية واحدة من موافقة الكتاب والسنّة ومخالفة العامّة مع الانفراد في الترجيح إجماعاً علىٰ ما ادّعاه المصنف‌ﷺ.

وقد صرّح في المقبولة ـ أيضاً ـ بكفاية مخالفة العامّة بانفرادها، مع عدم الفرق بينها بين سائر الفقرات في الحديث، علىٰ ما ادّعاه شيخنا‌ﷺ.

فاندفع الإشكال الأوّل، وهو أنّ عدم السؤال عن صورة وجود بعض الصفات دون بعضٍ لا يلازم فهم استقلال كلّ صفة بالترجيح، وظهر من ذلك كفاية وجود بعض الصفات دون بعضٍ.

نعم، يبقىٰ الإشكال الثاني، إذ عدم السؤال عن تعارض بعض الصفات مع بعضٍ إنّما يناسب كون وجود مجموع الصفات مرجّحاً، وأمّا علىٰ تقدير كفاية بعض الصفات فينبغي السؤال عن كيفيّة تعارض بعضها مع بعضٍ، كما لا يخفىٰ، مع إمكان دفعه ـ أيضاً ـ بإمكان

الثاني: ما رواه ابن أبي جمهور الاحسائي في غوالي اللآلئ، عن العلّامة، مرفوعاً إلىٰ زرارة:

(قال: سألتُ أبا جعفرعليه السلام، فقلتُ: جُعِلتُ فِداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيّهما آخُذُ؟ فقال عليه السلام: (يا زرارة خُذ بما اشتهرَ بَينَ أصحابك ودَعِ الشاذَّ النادِرَ).

فقلت: يا سيّدي إنّهما معاً مشهوران مأثوران عنكم، فقال: (خُذ بما يقولُ أعدَلُهما عندك وأوثقُهما في نفسك)، فقلت: إنّهما معاً عدلان مرضيّان موثّقان، فقال: (انظر ما وافَقَ منهما

غفلة السائل عن ذلك. انتهىٰ.

(الثاني: ما رواه ابن أبي جمهور الاحسائي في غوالي اللآلئ، عن العلّامة، مرفوعاً)، أي: لم يذكر سلسلة السند.

وقبل ذكر هذه المرفوعة ينبغي بيان الفرق بينها وبين المقبولة المتقدّمة، ثمّ الفرق بينهما يمكن من جهات علىٰ ما في التنكابني:

الجهة الأُولىٰ: هي فرض الحكومة في المقبولة دون المرفوعة.

الثانية: هي تقديم الترجيح بالشهرة علىٰ صفات الراوي في المرفوعة، والأمر بالعكس في المقبولة.

الثالثة: هي أنّ ما ذكر في المقبولة من صفات الراوي هي الأعدليّة والأصدقيّة و الأفقهيّة، وفي المرفوعة الأعدليّة والأوثقية.

الرابعة: هي أنّ المذكور في المقبولة الترجيح بموافقة الكتاب والسنّة، ولم يذكر في المرفوعة.

الخامسة: هي أنّ المذكور في المرفوعة الترجيح بما يوافق الاحتياط دون المقبولة.

السادسة: هي أنّه الحكم في المقبولة بعد فرض التساوي هو الإرجاء إلىٰ لقاء الإمام عليه السلام وفي المرفوعة الرجوع إلىٰ التخيير. هذا تمام الكلام في الفرق بين المقبولة والمرفوعة.

(قال: سألت أبا جعفرعليه السلام، فقلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيّهما آخذ؟ فقال عليه السلام: (يا زرارة خُذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر). فقلت: يا سيّدي إنّهما مشهوران مأثوران عنكم. فقال: (خُذ بما يقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك)، فقلت: إنّهما معاً عدلان مرضيّان موثّقان، فقال: (انظر ما وافق منهما العامّة فاتركه

العامّة فاتركه وخُذ بما خالف، فإنّ الحقّ فيما خالفهم).

قلتُ: ربّما كانا موافقين لهم أو مخالفين، فكيف أصنَعُ؟.

قال: (إذَن فَخُذ بما فيه الحائطةُ لدينك واترُكِ الآخَرَ). قلتُ: فإنّهما معاً موافقان للأحتياط أو مخالفان له، فكيف أصنع. فقال: (إذن فتخيّر أحدهما وتأخذ به ودع الآخر)[1].

الثالثُ: ما رواه الصدوق بإسناده عن أبي الحسن الرضاﷺ، في حديث طويل، قال فيه: (فما ورد عليكم من حديثين مختلفين فَاعرضوهما عَلى كتاب اللّهِ، فما كان في كـتابِ اللّـهِ موجوداً حلالاً أو حراماً، فاتّبِعُوا ما وافق الكتابَ، وما لم يكن في الكتاب فَاعرِضُوهُما علىٰ سُنَنِ رَسُولِ اللّهِﷺ، فما كان في السنّة موجوداً مَنهيّاً عَنهُ، نَهيَ حَرام أو مأموراً به عن رسول اللّهﷺ أمرَ إلزام، فاتّبِعُوا ما وافق نَهيَ النبيﷺ وأمرَه، وما كان في السنّة نَهيَ إعافةٍ أو كَراهَةٍ ثمّ كان

وخذ بما خالف، فإنّ الحقّ فيما خالفهم). قلت: ربّما كانا موافقين لهم أو مخالفين، فكيف أصنع؟.

قال: (إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك الآخر). قلتُ: فإنّهما معاً موافقان للاحتياط).

بأن يدلّ أحدهما علىٰ الوجوب والآخر علىٰ الحرمة، (أو مخالفان له) بأن يدلّ أحدهما علىٰ الندب والآخر علىٰ الكراهة، مع فتوىٰ بعضٍ بالوجوب أو الحرمة، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي. هذا تمام الكلام في الرواية الثانية.

(الثالث: ما رواه الصدوق بإسناده عن أبي الحسن الرضاﷺ في حديث طويل، قال فيه: (فما ورد عليكم من حديثين مختلفين فاعرضوهما علىٰ كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً).

وبعبارة أُخرىٰ إن وجدتم حكم أحدهما في الكتاب.

(فاتّبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن في الكتاب)، أي: وإن لم تجدوا حكم واحد منهما في الكتاب.

(فاعرضوهما علىٰ سنن رسول اللهﷺ).

---

(١) غوالي اللآلئ ٤: ١٣٣ / ٢٢٩.

الخبرُ خِلافَهُ، فذلك رُخصَةٌ في ما عافَهُ رَسُولُ اللهِﷺ، وكَرِهَهُ ولم يُحَرِّمهُ.

فَذلكَ الذي يَسَعُ الأَخذُ بهما جميعاً وَبِأيّهما شِئتَ وَسِعَكَ الاختيارُ مِن بابِ التسليم والاتّباع والردِّ إلىٰ رَسُولِ اللهِﷺ، وما لم تَجِدُوهُ في شيءٍ مِن هذه الوجوه فَرُدُّوا إلينا عِلمَهُ، فَنَحنُ أَولىٰ

ثمّ المراد من السنّة لا بدّ من أن تكون قطعيّة، إذ السّنة الظنيّة تكون كأحد المتعارضين فلا تصلح للعرض عليها.

(فما كان في السنّة موجوداً منهيّاً عنه، نهي حرام أو مأموراً به عن رسول اللهﷺ، أمر إلزام).

وحاصل الكلام علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي أنّه إذا كان أحد الخبرين دالاّ علىٰ الإلزام تحريماً أو وجوباً والآخر علىٰ عدم الإلزام كراهة أو ندباً وجب الأُخذ بما يدلّ علىٰ الإلزام، علىٰ تقدير كونه موافقاً للسنّة، كما أشار إليه بقوله:

(فاتّبعوا ما وافق نهي النبيﷺ وأمره، وما كان في السنّة نهي إعافة أو كراهة).

والفرق بين النهي إعافة وبينه كراهة، هو أنّ الأوّل ما وقع فيه الزجر عن ارتكاب المنهي عنه ببيان بعض خواصّه، بأن يقال: لا تأكل أكثر من قدر الحاجة، لأنّه قد يوجب المرض.

هذا بخلاف النهي كراهة، حيث يكون النهي مطلقاً من دون تعرّض لخواصّ المنهي عنه.

واحتمال كون الثاني عطفاً تفسيريّاً للأوّل، كما في بعض الشروح مردودٌ، فإنّ احتمال كون العطف كذلك إنّما يصحّ فيما إذا كان العطف بالواو لا بأو.

وكيف كان، فإذا كان الخبر الدالّ علىٰ عدم الإلزام موافقاً للكتاب أو للنهي المعافي والكراهي والدالّ علىٰ الإلزام علىٰ خلافه، كما أشار إليه بقوله:

(ثمّ كان الخبر خلافه، فذلك رخصة في ما عافه رسول اللهﷺ، وكرهه ولم يحرّمه).

بمعنىٰ أنّ النهي الإعافي والكراهي يوجب الرخصة وجواز الفعل والترك بالنسبة إلىٰ العمل الذي عافه أو كرهه رسول اللهﷺ.

(فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً)، أي: يجوز الأُخذ بكلّ ما دلّ علىٰ الكراهة وما دلّ علىٰ الحرمة.

(وبأيّهما شئت وسعك)، أي: يجوز لك (الاختيار من باب التسليم) علىٰ حكم الله (والاتّباع) للسنّة (والردّ إلىٰ رسول اللهﷺ وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه)، أي:

بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم، وعليكم بِالكفِّ والتَثَبُّتِ والوقوفِ، وأنتم طالبون باحثون حتىٰ يأتيكم البيانُ من عِندِنا)[١].

الرابعُ: ما عن رسالة القطب الراوندي بسنده الصحيح عن الصادق عليه السلام:

(إذا وَرَدَ عليكُم حَديثان مختلفان فَاعرِضُوهُما علىٰ كتاب اللّٰه، فما وافقَ كتابَ اللّٰه فَخُذُوهُ وما خالفَ كتابَ اللّٰه فَذَرُوهُ، فإن لم تجدوهما في كتاب اللّٰه فاعرضوهما عَلىٰ أخبار العامّة، فما وافقَ أخبارَهُم فَذَرُوهُ، وما خالفَ أخبارَهُم فَخُذُوهُ)[٢].

الخامسُ: ما بسنده أيضاً عن الحسين السري، قال أبو عبداللّٰه عليه السلام: (إذا وَرَدَ عليكُم حَديثان مختلفان فَخُذُوا بما خالفَ القَومَ)[٣].

الحكم الذي لم تجدوه في السنّة بأحد الوجوه المذكورة، (فردّوا إلينا علمه، فنحن أولىٰ بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم، وعليكم بالكفّ والتثبّت والوقوف، وأنتم طالبون باحثون حتىٰ يأتيكم البيان من عندنا). هذا تمام الكلام في الخبر الثالث الوارد في بيان أحكام المتعارضين.

(الرابع: ما عن رسالة القطب الراوندي بسنده الصحيح عن الصادق عليه السلام: (إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما علىٰ كتاب الله، فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فذروه، فإن لم تجدوهما)، أي: الوفاق والخلاف (في كتاب الله) من جهة عدم حكم أحدهما فيه (فاعرضوهما علىٰ أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه). هذا تمام الكلام في الخبر الرابع الوارد في أحكام المتعارضين.

(الخامس: ما بسنده)، أي: القطب الراوندي (أيضاً عن الحسين السري، قال أبو

---

(١) عيون اخبار الرضا عليه السلام ٢: ٢١/٤٥. الوسائل ٢٧: ١٦٥، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٣٦.

(٢) لم نعثر علىٰ رسالة الراوندي. عنه في البحار ٢: ٢٣٥/٢٠. الوسائل ٢٧: ١١٨، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٢٩.

(٣) لم نعثر علىٰ رسالة الراوندي. عنه في البحار ٢: ٢٣٥/١٧، وفيه: عن الحسن السري. الوسائل ٢٧: ١١٨، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٣٠، وفيه: عن الحسين السري، قال السيّد الخوئي قدس سره: «الصحيح الحسن بن السري، لعدم وجود الحسين بن أبي السري في كتب الحديث والرجال» معجم رجال الحديث ٥: ٣٢٦١/١٧٩.

السادسُ: ما بسنده أيضاً عن الحسن بن الجهم في حديث:

قلتُ لَهُ ـ يعني: العبدَ الصالحَ ـ: يُروىٰ عن أبي عبدالله شيء ويُروىٰ عنه أيضاً خِلافُ ذلك، فبأيّهما نَأخُذُ؟ قال: (خُذ بِما خالفَ القَومَ، وما وافَقَ القَومَ فَاجتنِبْه)[1].

السابع: ما بسنده أيضاً عن محمد بن عبدالله: قال: قُلتُ لِلرِّضا: كَيفَ نَصنَعُ بِالخَبَرينِ المُختَلفَينِ؟ قال: (إذا وَرَدَ عليكم خبران مختلفان، فَانظُرُوا ما خالفَ منهما العامّة فَخُذُوهُ، وانظروا ما يُوافِقُ أخبارَهُم فَذَرُوهُ)[2].

الثامن: ما عن الاحتجاج بسنده عن سماعة بن مهران: قال: قُلتُ لأبي عبدالله: يَرِد علينا حديثان، واحدٌ يأمرنا بالأخذ به والآخرُ ينهانا.

قال: (لا تَعمَل بواحِدٍ منهما حتىٰ تلقىٰ صاحِبكَ فَتَسألَ). قلتُ: لابدَّ أن نَعمَلَ بواحد منهما.

عبدالله: (إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم))، وهذا الخبر كالخبر الرابع في الاكتفاء علىٰ المرجّح الواحد، وهو مخالفة العامّة.

(السادس: ما بسنده) ـ القطب ـ (أيضاً عن الحسن بن الجهم في حديث).

(قلت له، يعني: العبد الصالح) ـ أي: الإمام الكاظم، وقد يعبّر عنه بالحبر والعالم وأبي الحسن وأبي إبراهيم علىٰ ما في الأوثق ـ: (يروىٰ عن أبي عبدالله شيء ويروىٰ عنه أيضاً خلاف ذلك، فبأيّهما نأخذ؟ قال: (خُذ بما خالف القوم، وما وافق القوم فاجتنبه))، ونظير هذا الخبر وما ذكر قبله هو الخبر السابع وما بعده، في أنّ المذكور في الجميع هو الاكتفاء بالترجيح بمخالفة العامّة.

(الثامن: ما عن الاحتجاج بسنده عن سماعة بن مهران: قال: قلت لأبي عبدالله يرد علينا حديثان، واحد يأمرنا بالأخذ به)، أي: يدلّ علىٰ وجوب فعل (والآخر ينهانا)، أي: يدلّ علىٰ حرمة الفعل.

(قال: (لا تعمل بواحد منهما حتىٰ تلقىٰ صاحبك فتسأل). قلت:) ـ الواقعة محلّ الابتلاء

---

(١) لم نعثر علىٰ رسالة الراوندي. عنه في البحار ٢: ١٨/٢٣٥. الوسائل ٢٧: ١١٨، أبواب صفات القاضي، ب٩، ح ٣١.

(٢) لم نعثر علىٰ رسالة الراوندي. عنه في البحار ٢: ١٩/٢٣٥. الوسائل ٢٧: ١١٩، أبواب صفات القاضي، ب٩، ح ٣٤.

قال: (خذ بما خالف العامّة)[١].

التاسع: ما عن الكافي بسنده عن المعلّىٰ بن خُنَيس:

قال: قُلتُ لأبي عبداللّه عليه السلام: إذا جاء حَديثٌ عن أوّلكم وحَديثٌ عن آخركم بأيّهما نأخُذُ؟ قال: (خُذُوا بِهِ حتىٰ يَبلُغَكُم عَنِ الحيّ، فإن بلغكم عن الحيّ فخُذُوا بقوله). قال: ثمّ قال أبو عبداللّه عليه السلام: (إنّا واللّه لا نُدخِلُكُم إلّا فيما يَسَعُكُم)[٢].

العاشر: ما عنه بسنده إلىٰ الحسين بن المختار، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبداللّه عليه السلام: قال: (أرأيتك لو حدّثتك بحديث العام، ثمّ جئتني من قابل فحدّثتك بخلافه، بأيّهما كنت تأخذ؟. قال: كنت أخذ بالأخير. فقال لي: (رحمك الله تعالىٰ)[٣].

[الحادي عشر: ما بسنده الصحيح ظاهراً عن أبي عمرو الكناني عن أبي عبدالله عليه السلام

فعلاً بحيث ـ(لا بدّ أن نعمل بواحد منهما. قال: (خُذ بما خالف العامّة))، فإنّ الإمام عليه السلام اكتفىٰ بمخالفة العامّة في ترجيح أحد المتعارضين.

(التاسع: ما عن الكافي بسنده عن المعلّىٰ بن خنيس: قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إذا جاء حديثٌ عن أوّلكم وحديث عن آخركم بأيّهما نأخذ؟. قال: (خذوا به))، أي: بما جاء عن الأوّل، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، أو بما جاء عن الآخر لأقربيّته، مضافاً إلىٰ دلالة الحديث العاشر والحادي عشر عليه، كما في الأوثق.

والمراد بالحيّ هو إمام العصر عجّل الله فرجه. وحاصله أنّه إذا بلغ حديث من أوّل الأئمّة عليهم السلام الماضين وآخر من آخرهم يجب الأخذ بما جاء من آخرهم حتىٰ يبلغ من صاحب العصر عجّل الله فرجه ما يخالفه، فيجب الأخذ به وترك المأخوذ.

(العاشر: ما عنه بسنده إلىٰ الحسين بن المختار، عن بعض أصحابنا، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (أرأيتك لو حدّثتك بحديث العام، ثمّ جئتني من قابل فحدّثتك بخلافه، بأيّهما كنت تأخذ؟). قال: كنت آخذ بالأخير. فقال لي: (رحمك الله تعالىٰ))، فالمستفاد من هذا الخبر ترجيح ما صدر عن الإمام عليه السلام في الزمان المتأخّر علىٰ ما صدر عنه سابقاً.

---

(١) الاحتجاج ٢: ٢٦٥. الوسائل ٢٧: ١٢٢، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٤٢.
(٢) الكافي ١: ٩/٦٧. الوسائل ٢٧: ١٠٩، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٨.
(٣) الكافي ١: ٨/٦٧. الوسائل ٢٧: ١٠٩، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٧.

قال: (يا أبا عمرو أرأيت لو حَدّثتك بحديث أو أفتيتُك بفُتيا، ثمّ جِئتَ بعد ذلك تَسألني عَنهُ، فأخبرتُك بخلاف ما كنتُ أخبرتُك أو أفتيتُك بخلاف ذلك، بأيّهما كُنتَ تأخُذُ؟). قلتُ: بأحدَثِهما وأَدَعُ الآخَرَ. قال: (قد أَصبتَ يا أبا عمرو، أبىٰ اللّهَ إلّا أن يُعبَدَ سِرّاً، أما واللّه، لئن فعلتُم ذلك، إنّه لخيرٌ لي ولكم أبىٰ الله لنا في دينه إلّا التقيّة)[1]].

الثاني عشر: ما عنه بسنده الموثّق عن محمّد بن مسلم قال: قُلتُ لأبي عبداللّه عليه السلام: ما بالُ أقوام يروون عَن فلان عن فلان عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله لا يتّهمون بالكِذب، فيجيء منكم خلافه. قال: (إنّ الحدَيثَ يُنسَخُ كما ينسخ القرآن)[2].

الثالث عشر: ما بسنده الحسن عن أبي حَيّون مولىٰ الرضا عليه السلام: (إنّ في أخبارنا مُحكماً

(الحادي عشر: ما بسنده الصحيح ظاهراً عن أبي عمرو الكناني عن أبي عبدالله عليه السلام قال: (يا أبا عمرو أرأيت لو حدثتك بحديث)) عن جدّي صلى الله عليه وآله أو أحد آبائي (أو أفتيتك بفُتيا) من قبل نفسي، (ثمّ جئت بعد ذلك تسألني عنه، فأخبرتك بخلاف ما كنت أخبرتك أو أفتيتك بخلاف ذلك، بأيّهما كنت تأخذ؟ قلت: بأحدثهما وأدع الآخر. قال: (قد أصبت يا أبا عمرو، أبىٰ الله إلّا أن يعبد سرّاً)، ثمّ فسّر قوله: (أبىٰ الله إلّا أن يُعبد سرّاً) بقوله: (أبىٰ الله لنا في دينه إلّا التقيّة)، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي. والمستفاد من هذا الخبر كسابقه هو ترجيح ما هو المتأخّر علىٰ ما هو المتقدّم.

(الثاني عشر: ما عنه بسنده الموثّق عن محمّد بن مسلم قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: ما بال أقوام يروون عن فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله لا يتّهمون بالكذب، فيجيء منكم خلافه. قال: (إنّ الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن)).

ولازمه هو الأُخذ باللاحق دون السابق لكونه ناسخاً له، والمستفاد من هذه الأُخبار هو ترجيح المنقول عن الحيّ عليه السلام علىٰ المنقول عن الماضي عليه السلام، والمنقول المتأخّر علىٰ المنقول المتقدّم والمنقول عن الإمام عليه السلام علىٰ المنقول عن رسول الله صلى الله عليه وآله، كما في شرح الأُستاذ.

(الثالث عشر: ما بسنده الحسن عن أبي حيّون مولىٰ الرضا عليه السلام: (إنّ في أخبارنا

---

(١) الكافي ٢: ٧/٢١٨. الوسائل ٢٧: ١١٢، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ١٧.

(٢) الكافي ١: ٢/٦٤، الوسائل ٢٧: ١٠٨، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٤.

كَمُحكَم القُرآن، ومُتَشابهاً كمتشابه القرآن، فَرُدّوا متشابهها إلىٰ محكمها ولا تتّبعوا مُتَشابهها دونَ مُحكمها فَتَضِلّوا)[١].

الرابع عشر: ما عن معاني الأخبار بسنده عن داود بن فرقد قال: سَمِعتُ أبا عبدالله عليه السلام

محكماً كمحكم القرآن، ومتشابهاً كمتشابه القرآن، فردّوا) عند التعارض (متشابهها إلىٰ محكمها)، أي: ضعيف الدلالة علىٰ قوي الدلالة، كما في شرح الأُستاذ. وكان أولىٰ أن يقول: قدّم ما هو قوي الدلالة كالمحكم علىٰ ما هو ضعيف الدلالة كالمتشابه.

(ولا تتّبعوا متشابهها دون محكمها فتضلّوا)، فالمستفاد من هذا الخبر كالخبر الآتي هو الترجيح بحسب الدلالة.

(الرابع عشر: ما عن معاني الأخبار بسنده عن داود بن فرقد قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: (أنتمْ أفقَهُ النّاس إذا عَرَفتُم مَعانيَ كلامِنا، إنّ الكلمةَ لَتَنصرِفُ عَلىٰ وجوه، فلو شاء إنسانٌ لصَرَفَ كلامَهُ كيفَ شاء ولا يَكذِبُ)[٢].

يقول : (أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، إنّ الكلمة لتنصرف علىٰ وجوه).

وذلك فإنّ قوله مثلاً: ينبغي غسل الجمعة وإن كان ظاهراً في الندب، إلّا أنّ فيه احتمال إرادة الوجوب.

(فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب)، ففي المثال المذكور لو قال: أردت الندب لا يكذب، ولو قال: أردت الوجوب لا يكذب.

وحاصل المراد كما في الأوثق أنّ الكلام قابل لأن يراد به معاني مختلفة بعضها من ظاهره وبعضها من تأويله علىٰ اختلاف الموارد، فلو شاء إنسان صرف كلامه كيف شاء وأراد لجواز إرادة الحقيقة أو المعاني المجازيّة ولا يكذب وأنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا، يعني: أنّه إذا ورد عليكم خبران متنافيان في بادىء النظر فلا ينبغي أن تبادروا إلىٰ طرح أحدهما، بل لابدّ أن يتأمّل في دلالتهما وما اكتنفهما من القرائن العرفيّة أو الخارجيّة، فربّما يظهر أنّ تنافيهما إنّما كان في بادىء النظر ويرتفع بعد التأمّل، كالنصّ

---

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٢٩٠/٣٩، والحديث فيه: (إنّ في أخبارنا متشابهاً كمتشابه القرآن ومحكماً كمحكم القرآن). الوسائل ٢٧: ١١٥، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٢٢.

(٢) معاني الأخبار: ١/١. الوسائل ٢٧: ١١٧، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٢٧.

وفي هاتين الروايتين الأخيرتين دلالةٌ علىٰ وجوب الترجيح بحسب قوّة الدلالة، هذا ما وقفنا عليه من الأخبار الدالّة علىٰ التراجيح.

إذا عرفت ما تلوناه عليك من الأخبار، فلا يخفىٰ عليك أنّ ظواهرها متعارضة، فلابدّ من علاج ذلك، والكلامُ في ذلك يقعُ في مواضع:

والظاهر أو الأظهر والظاهر، وفيه حثٌ علىٰ الجمع بين الخبرين مهما أمكن بحسب العرف والقرائن الخارجيّة. انتهىٰ.

(وفي هاتين الروايتين الأخيرتين دلالةٌ علىٰ وجوب الترجيح بحسب قوّة الدلالة).

ودلالة الرواية الأُولىٰ علىٰ ذلك مبنيّة علىٰ أن يكون الظاهر من المتشابهات وانحصار المحكم في النصّ، مع أنّ الأمر ليس كذلك، إذ ما له ظاهر لا يسمّىٰ متشابهاً عرفاً ولغةً. نعم، في الرواية الثانية دلالة علىٰ ذلك كما لا يخفىٰ.

(هذا ما وقفنا عليه من الأخبار الدالّة علىٰ التراجيح).

لعلّ غرض المصنف‏ﷺ من الأخبار الدالّة علىٰ التراجيح هو نقل الأخبار الدالّة علىٰ التراجيح بحسب وجوه مختلفة في الجملة، لا نقل جميع الأخبار المتعلّقة بباب التراجيح، إذ الأخبار المتعلّقة بهذه المسألة تكون أكثر ممّا نقله في الكتاب. وكيف كان، فإنّ هذه الأخبار وإن كانت متّفقة في الدلالة علىٰ وجوب الترجيح، إلّا (أنّ ظواهرها متعارضة) من جهات أُخر، (فلا بدّ من علاج ذلك).

وقبل البحث عن علاج تعارض هذه الأخبار نذكر ما ذكره التنكابني عن السيّد الصدر من أنّ الوجوه المرجّحة المستنبطة من تلك الأخبار ترتقي إلىٰ عشرة أوجه:

الأوّل: الترجيح باعتبار السند، فترجّح رواية الأوثق والأعدل والأفقه علىٰ غيرها.

الثاني: الترجيح من حيث الشهرة.

الثالث: باعتبار موافقة الكتاب.

الرابع: باعتبار موافقة السنّة.

الخامس: باعتبار موافقة باقي الأخبار المعلومة.

السادس: باعتبار مخالفة العامّة أو باعتبار الحكم الذي حكّامهم وقضاتهم إليه أميل.

السابع: باعتبار التقدّم والتأخّر فيقدّم المتأخّر.

الأوّل: في علاج تعارض مقبولة ابن حنظلة[1] ومرفوعة زرارة[2].

حيث إنّ الأولىٰ صريحة في تقديم الترجيح بصفات الراوي علىٰ الترجيح بالشهرة، والثانية بالعكس، وهي وإن كانت ضعيفة السند إلّا أنّها موافقة لسيرة العلماء في باب

الثامن: باعتبار موافقة الاحتياط.

التاسع: التوقف والإرجاء.

العاشر: التخيير. انتهىٰ.

قال الاشتياني: إنّ التعارض بين أخبار العلاج في ابتداء النظر إنّما هو علىٰ القول بلزوم الاقتصار علىٰ المرجّحات الخاصّة المنصوصة وعدم التعدّي إلىٰ مطلق المزيّة، وإلّا فلا تعارض بينها أصلاً. انتهىٰ مورد الحاجة. وكيف كان، فيقع الكلام في علاج التعارض.

(والكلام في ذلك يقع في مواضع: الأوّل: في علاج تعارض مقبولة ابن حنظلة ومرفوعة زرارة).

وبديهيّ أنّ الحاجة إلىٰ العلاج إنّما هي علىٰ تقدير كون المرفوعة حجّة ولو بانجبارها بالعمل، وإلّا فلا تعارض، كي يحتاج إلىٰ العلاج؛ لأنّ التعارض إنّما هو بين الحجّتين.

ثمّ أشار إلىٰ تقريب التعارض بينهما بقوله: **(حيث إنّ الأولىٰ صريحة في تقديم الترجيح بصفات الراوي علىٰ الترجيح بالشهرة)**، بمعنىٰ أنّه لو تعارض المشهور والشاذّ وكان راوي الشاذّ أعدل رُجّح علىٰ المشهور.

(والثانية بالعكس)، أي: أنّها صريحة في تقديم الترجيح بالشهرة علىٰ الترجيح بالصفات.

(وهي وإن كانت ضعيفة السند) وذلك لوجهين:

أحدهما: هو كونها مرفوعة وشاذّة، حيث لم يحكها إلّا ابن أبي جمهور في الغوالي.

وثانيهما: هو الطعن في سندها وقد طعن فيه من ليس شأنه الطعن في سند الأخبار، كصاحب الحدائق، إلّا أنّ ضعفها منجبر بموافقة سيرة العلماء، كما أشار إليه بقوله:

(إلّا أنّها موافقة لسيرة العلماء في باب الترجيح، فإنّ طريقتهم مستمرّة علىٰ تقديم

---

(١) الكافي ١: ٦٧ / ١٠، الفقيه ٣: ٥ / ١٨، الوسائل ٢٧: ١٠٦، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ١.

(٢) غوالي اللآلئ ٤: ١٣٣ / ٢٢٩.

الترجيح، فإنّ طريقتهم مستمرّة علىٰ تقديم المشهور علىٰ الشاذّ، والمقبولة وإن كانت مشهورة بين العلماء حتىٰ سُمّيت مقبولةً، إلّا أنّ عملهم علىٰ طبق المرفوعة وإن كانت شاذّة من حيث الرواية، حيث لم توجد مرويّة في شيء من جوامع الأخبار المعروفة، ولم يحكها إلّا ابن أبي جمهور عن العلّامة مرفوعاً إلىٰ زرارة، إلّا أن يقال: إنّ المرفوعة تدلّ علىٰ تقديم المشهور روايةً علىٰ غيره، وهي هنا المقبولة، ولا دليل علىٰ الترجيح بالشهرة العمليّة.

المشهور علىٰ الشاذّ).

وإن كان الشاذّ راجحاً من حيث صفات الراوي فالترجيح بالشهرة مقدّم عندهم علىٰ الترجيح بالصفات.

(والمقبولة وإن كانت مشهورة بين العلماء حتىٰ سُمّيت مقبولةً) إلّا أنّها موهونة من جهة إعراض الأصحاب عنها، من حيث تقديم الترجيح بصفات الراوي فيها علىٰ الترجيح بالشهرة، حيث يكون عملهم علىٰ طبق المرفوعة، كما أشار إليه بقوله:

(إلّا إنّ عملهم علىٰ طبق المرفوعة).

وحاصل الكلام في المقام أنّ لكلّ من المرفوعة والمقبولة جهة قوّةٍ وضعفٍ كما عرفت، وغرض المصنف هو الحكم بتعادلهما والرجوع إلىٰ التخيير بالنسبة إلىٰ ما هو مفادهما من الترتيب بين المرجّحات، والوجه لتعادل الخبرين هو أنّ كلّاً منهما راجح من جهة ومرجوح من جهة، فإنّ المرفوعة راجحة من جهة موافقة الشهرة العمليّة، ومرجوحة من جهة الرفع والشذوذ رواية، والمقبولة راجحة من جهة الشهرة روايةً، ومرجوحة من جهة مخالفة الشهرة العمليّة.

(إلّا أن يقال: إنّ المرفوعة تدلّ علىٰ تقديم المشهور روايةً علىٰ غيره، وهي هنا المقبولة).

فيجب الأخذ بالمقبولة دون المرفوعة، وغرض المصنف‌ﷺ هو ترجيح المقبولة علىٰ المرفوعة، علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

وذلك فإنّ المرفوعة وإن كانت مشهورة من حيث العمل إلّا أنّه لا دليل علىٰ الترجيح بالشهرة العمليّة، بل المرجّح بمقتضىٰ النصوص هو الشهرة رواية والمقبولة مشهورة من حيث الرواية، فنفس المرفوعة حينئذ تحكم بتقديم المقبولة عليها، حيث دلّت علىٰ

مع أنّا نمنع أنّ عمل المشهور علىٰ تقديم الخبر المشهور روايةً علىٰ غيره إذا كان الغيرُ أصحَّ منه من حيث صفات الراوي، خصوصاً صفة الأفقهيّة.

ويمكن أن يقال: إنّ السؤال لمّا كان عن الحكمين، كان الترجيحُ فيهما من حيث الصفات، فقال عليه السلام: (الحكمُ ما حَكَمَ به أعدلُهما)[1] إلىٰ آخره، مع أنّ السائل ذكر: «أنّهما اختلفا في

الترجيح بشهرة الرواية وهي حاصلة في المقبولة.

وفيه: أنّه علىٰ تقدير تسليم شمول أخبار علاج التعارض لتعارض أنفسها ولو بتنقيح المناط لا يمكن دلالة المرفوعة علىٰ تقديم المقبولة عليها، لأنّها حينئذٍ تبطل حكم نفسها، أي: يلزم من العمل بها عدم العمل بها، لأنّها إذا دلّت علىٰ العمل بالمقبولة لشهرتها روايةً، فيحكم بتقديم الترجيح بالصفات وهو خلاف مقتضىٰ المرفوعة، ومن المعلوم أنّ ما يلزم من وجوده عدمه باطلٌ، كما لا يخفىٰ.

(مع أنّا نمنع أنّ عمل المشهور علىٰ تقديم المشهور روايةً علىٰ غيره إذا كان الغيرُ أصحَّ منه من حيث صفات الراوي).

غرض المصنف رحمه الله علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي أنّ ما ذكرناه أوّلاً من أنّ المقبولة مرجوحة من جهة مخالفتها لعمل الأصحاب ممنوع، لما مرّ مفصّلاً من أنّه إذا تعارض المشهور مع الشاذّ فإن تساويا في صفات الراوي أو كان بين رواة المشهور والواسطة علىٰ تقدير وجودها من هو أفضل من راوي الشاذّ والواسطة علىٰ تقدير وجودها، فيقدم المشهور بلا شبهة.

وأمّا إذا كان راوي الشاذّ والواسطة أفضل من نقلة المشهور والواسطة، فنمنع حينئذٍ تقديم الأصحاب الترجيح بالشهرة علىٰ الترجيح بالصفات، فنحكم بالعكس، أي: تقديم الترجيح بالصفات عملاً بالمقبولة لرجحانها من حيث الشهرة روايةً، (خصوصاً صفة الأفقهيّة) لكشف اختياره إيّاها مع فقهه عن اطّلاعه علىٰ قدح في الرواية المشهورة.

(ويمكن أن يقال): بأنّه لا تعارض بين الخبرين أصلاً.

بيان ذلك، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي: (إنّ السؤال لمّا كان عن الحكمين، كان

---

(١) الكافي ١: ٦٧ / ١٠، الفقيه ٣: ٥ / ١٨، الوسائل ٢٧: ١٠٦، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ١.

حديثكم».

ومن هنا اتّفق الفقهاءُ علىٰ عدم الترجيح بين الحكّام إلّا بالفقاهة والورع.

الترجيحُ فيهما من حيث الصفات، فقالﷺ: (الحكمُ ما حَكَمَ به أعدلُهما ... إلىٰ آخره)، مع أنّ السائل ذكر: «أنّهما اختلفا في حديثكم»)، فيكون للسؤال طرفان: أحدهما: ترجيح أحد الحكمين، وثانيهما: ترجيح أحد مستنديهما.

وتفصيل ذلك علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي أنّ المسؤول في المقبولة تعارض الحكمين الناشىء عن تعارض الخبرين، فقد اجتمع في الفرض عنوانان من التعارض: تعارض الحاكمين بما هما وتعارض الخبرين بما هما.

فكان لهﷺ مجال ذكر المرجّح بلحاظ الأوّل، ومجال ذكره بلحاظ الثاني.

وحينئذٍ يمكن أن يقال بأنّه مع تعرّض السائل باختلاف الحديثين أعرض عنه الإمامﷺ، ولاحظ تعارض الحكمين ولم يشرع فيه إلّا الترجيح بالصفات فقالﷺ: (الحكم ما حكم به أعدلهما ... إلىٰ آخره).

فلو كان نظرهﷺ إلىٰ لحاظ تعارض الخبرين لبدأ بذكر الشهرة كما في المرفوعة، فكان الإمامﷺ في مقام بيان ترجيح الحكمين في صورة تعارض الحاكمين، فلذا ذكر ما هو مرجّحات الحكمين من صفات الراوي.

(ومن هنا)، أي: من جهة أنّ الصفات من مرجّحات الحكمين (اتّفق الفقهاءُ علىٰ عدم الترجيح بين الحكّام) في فرض التعارض بينهم (إلّا بالفقاهة والورع)، لا بالشهرة أو مخالفة العامّة.

قال التنكابني في المقام ما هذا لفظه:

ولا يخفىٰ أنّ هذا مخلّ بالمقصود، فالأوْلىٰ عدم ذكره في مقام التقريب؛ لأنّ عدم رجوع الفقهاء في مقام ترجيح بعض الحكّام علىٰ بعضٍ إلّا بالفقاهة والورع يُنافي ما دلّتْ عليه المقبولة من كون الأصدقيّة مرجّحة أيضاً.

وأورد شيخنا المحقّق وغيره علىٰ المصنف بأنّه لا وجه لحمل الرواية علىٰ الحكومة المصطلحة، بل لا بدّ من حملها علىٰ الاستفتاء من المفتيين لأجل كون الشبهة حكميّة، فترتفع الإشكالات كلّها علىٰ ما عرفت سابقاً أيضاً، لكن عرفت أنّ الرواية كالصريحة في

فالمقبولة نظير رواية داود بن الحصين الواردة في اختلاف الحكمين من دون تعرّض الراوي، لكون منشأ اختلافهما الاختلافَ في الروايات، حيث قال عليه السلام: (ينظر إلىٰ أفقههما وأعلمهما وأورعهما فينفذ حكمه)[1]، وحينئذٍ فتكون الصفات من مرجّحات الحكمين.

نعم، لمّا فرض الراوي تساويهما أرجعه الإمامُ عليه السلام إلىٰ ملاحظة الترجيح في مستنديهما وأمره بالاجتهاد والعمل في الواقعة علىٰ طبق الراجح من الخبرين، مع إلغاء حكومة الحكمين كليهما.

الحكومة المصطلحة ولا يمكن حملها علىٰ غير ذلك، والغالب هو المنازعات في الشبهات الموضوعيّة لا في الشبهة الحكميّة.

فلا وجه لحمل الرواية علىٰ الثانية مع إمكان اختلاف مستندي الحكمين في الشبهة الموضوعيّة أيضاً، ومنه الاختلاف في تقديم بيّنة الداخل أو الخارج من جهة اختلاف الأخبار في ذلك، وغير ذلك ممّا لا يحصىٰ، مع أنّ الحمل علىٰ الشبهة الحكميّة لا ينافي حمل الرواية علىٰ القضاء المصطلح، مع أنّ الأصدقيّة لا تناسب ترجيح أحد المفتيين علىٰ الآخر، وإن كانت الأفقهيّة والأورعيّة ممّا يوجب ذلك. انتهىٰ.

وكيف كان، (فالمقبولة نظير رواية داود بن الحصين الواردة في اختلاف الحكمين من دون تعرّض الراوي، لكون منشأ اختلافهما الاختلافَ في الروايات، حيث) سئل عن حكم تعارض الحاكمين العدلين فيما إذا تنازع رجلان في أمرٍ فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان.

(قال عليه السلام: (ينظر إلىٰ أفقههما وأعلمهما وأورعهما فينفذ حكمه)، وحينئذٍ)، أي: حين كون السؤال عن الحكمين وانحصار الترجيح فيها بالصفات (فتكون الصفات من مرجّحات الحكمين).

(نعم، لمّا فرض الراوي تساويهما أرجعه الإمامُ عليه السلام إلىٰ ملاحظة الترجيح في مستنديهما و أمره بالاجتهاد والعمل في الواقعة علىٰ طبق الراجح من الخبرين، مع إلغاء حكومة الحكمين كليهما)، أي: تساقطها.

---

(١) الفقيه ٣: ١٧/٥. التهذيب ٦: ٨٤٣/٣٠١. الوسائل ٢٧: ١١٣، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٢٠.

فأوّل المرجّحات الخبريّة هي الشهرة بين الأصحاب فينطبق علىٰ المرفوعة.

نعم، قد يورد علىٰ هذا الوجه: أنّ اللّازمَ علىٰ قواعد الفقهاء الرجوعُ مع تساوي الحاكمين إلىٰ اختيار المدّعي.

ويمكن التفصّي عنه بمنع جريان هذا الحكم في قاضي التحكيم. وكيف كان، فهٰذا التوجيه غير بعيد.

(فأوّل المرجّحات الخبريّة هي الشهرة بين الأصحاب)، ولم يتعرّض بالصفات بعد الشهرة اكتفاء بالذكر السابق واعتماداً علىٰ فهم السائل.

(فينطبق علىٰ المرفوعة. نعم، قد يورد علىٰ هذا الوجه: أنّ اللّازم علىٰ قواعد الفقهاء) حيث جعلوا زمام اختيار الحاكم بيد المدّعي وأنّ عليه إقامة البيّنة وإثبات الدعوىٰ، علىٰ ما في شرح الأُستاذ (الرجوع مع تساوي الحاكمين إلىٰ اختيار المدّعي) لا إلىٰ المرجّح في مستندهما.

(ويمكن التفصّي عنه بمنع جريان هذا الحكم في قاضي التحكيم).

والرواية ظاهرة فيه لا في القاضي المصطلح، حيث قال: (فرضيا ... إلىٰ آخره)، كما في شرح الأُستاذ، إلىٰ أن قال مضافاً إلىٰ ما مرّ من أنّه لا معنىٰ للتعبّد في الحاكم المصطلح، ولا لحكم الآخر بعد حكم الأوّل، ولا للتحرّي في مستندهما ولا لترخيص المنكر في اختيار الحاكم، إلّا إذا فرضا معاً مدّعيين.

ومعه لا معنىٰ للإيراد بأنّ اللّازم علىٰ قواعد الفقهاء ... إلىٰ آخره، ثمّ لا تغفل إنّهم ذكروا عن الإشكال المتقدّم في المقبولة، أعني: تعدّد الحكم أجوبة:

الأوّل: إنّهما رجعا إليهما بعنوان أنّهما راويان.

الثاني: إنّهما رجعا إليهما بعنوان أنّهما مفتيان.

الثالث: إنّهما رجعا إليهما بعنوان أنّهما حاكمان، لكونهما معاً مدّعيين لا مدّعياً ومنكراً.

ومرّت هذه الوجوه.

الرابع: ما صرّح به المصنفﷺ هنا، وهو جواز تعدّد قاضي التراضي، فلا يخفىٰ عليك أنّ توجيه هذا الإشكال، أي: تعارض المقبولة والمرفوعة في ترتيب المرجّحات، بأنّ تقديم الترجيح بالصفات في المقبولة كان بلحاظ تعارض الحاكمين إنّما يناسب بحلّ

الثاني: إنّ الحديثَ الثامنَ ـ وهو رواية الاحتجاج عن سماعة[1] ـ يدلّ علىٰ وجوب التوقف أوّلاً.

الإشكال المتقدّم، أعني: تعدّد الحاكم بالتوجيه الثاني أو الثالث أو الرابع، دون الأوّل كما لا يخفىٰ.

قال التنكابني في ذيل قوله: (ويمكن التفصّي عنه بمنع جريان هذا الحكم ... إلىٰ آخره) ما هذا لفظه: إذ لا معنىٰ لجريان الحكم المذكور من وكول أمر تعيين محضر الحاكمين المتساويين إلىٰ المدّعي وعدم اعتبار رضاء المنكر أصلاً في قاضي التحكيم؛ لأنّ المراد من قاضي التحكيم ما تراضىٰ الخصمان علىٰ الرجوع إليه، مع عدم نصبه للقضاء من جانب الإمام‌عليه‌السلام لا خصوصاً و لا عموماً بشرط أهليّته للقضاء واجتماع جميع الشرائط فيه سوىٰ النصب، ولا يخفىٰ أنّ حمل الرواية علىٰ قاضي التحكيم غير ممكن؛ لأنّ القضاة قد نصّبت بالمقبولة المزبورة فليس هناك بعد ذلك قاضي تحكيم أصلاً.

مع أنّ قاضي التحكيم وغيره سواء في جميع الأحكام والشرائط سوىٰ النصب، فلا يجوز تعدّده ولا نقض حكمه وغير ذلك، فلا ترتفع الإشكالات السابقة بالحمل علىٰ قاضي التحكيم، إلّا أن يقال: إنّ مقصود المصنف‌رحمه‌الله ليس دفع جميع الإشكالات السابقة أيضاً، بل دفع هذا الإشكال فقط.

وقد ذكر شيخنا‌رحمه‌الله أيضاً عدم إمكان حمل الرواية علىٰ قاضي التحكيم؛ لما ذكر من دلالة الرواية علىٰ نصب جميع من اجتمع فيه شرائط الحكومة من الإيمان ومعرفة الأحكام وغيرهما. انتهىٰ مورد الحاجة وتركنا ذيله تجنباً عن التطويل. هذا تمام الكلام في الموضع الأوّل.

(الثاني)، أي: الموضوع الثاني في علاج تعارض الحديث الثامن مع سائر الأخبار، حيث (إنّ الحديثَ الثامن، وهو رواية الاحتجاج عن سماعة).

قال: قال الإمام‌عليه‌السلام: (لا تعمل بواحد منهما حتىٰ تلقىٰ صاحبك فتسأل). قلت: لا بدّ أن نعمل بواحد منهما. قال: (خذ بما خالف العامّة).

---

(١) الاحتجاج ٢: ٢٦٥. الوسائل ٢٧: ١٢٢، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٤٢.

ثمّ مع عدم إمكانه يرجع إلىٰ الترجيح بموافقة العامّة ومخالفتهم.

وأخبارُ التوقف ـ علىٰ ما عرفت وستعرف ـ محمولةٌ علىٰ صورة التمكّن من العلم.

فتدلّ الروايةُ علىٰ أنّ الترجيح بمخالفة العامّة، بل غيرها من المرجّحات إنّما يُرجَعُ إليها بعد العجز عن تحصيل العلم في الواقعة بالرجوع إلىٰ الإمام عليه السلام، كما ذهب إليه بعضٌ، وهٰذا خلافُ ظاهر الأخبار الآمرة بالرجوع إلىٰ المرجّحات ابتداءً بقول مطلق، بل بعضها صريح في ذلك حتىٰ مع التمكّن من العلم، كالمقبولة الآمرة بالرجوع إلىٰ المرجّحات ثمّ بالإرجاء حتىٰ يلقىٰ الإمام، فيكون وجوبُ الرجوع إلىٰ الإمام بعد فقد المرجّحات.

(يدلّ علىٰ وجوب التوقف أوّلاً)، بمعنىٰ عدم الأخذ بهما أصلاً، (ثمّ مع عدم إمكانه)، أي: التوقف وترك الأخذ بأحدهما لكون الواقعة محلاً للابتلاء بالفور (يرجع إلىٰ الترجيح بموافقة العامّة ومخالفتهم).

وحاصل الكلام ـ في تقريب التعارض بين الحديث الثامن الدالّ علىٰ التوقف ابتداءً وبين الأخبار الآمرة بالرجوع إلىٰ المرجّحات ابتداءً ـ أنّ الحديث الثامن يدلّ علىٰ تقدّم التوقف علىٰ الترجيح واختصاص الرجوع إلىٰ المرجّحات بصورة عدم التمكّن من العلم في الواقعة بالرجوع إلىٰ الإمام عليه السلام.

غاية الأمر اختصاص الترجيح بمخالفة العامّة ـ بعد العجز عن تحصيل العلم ـ مذكور في الرواية، واختصاص سائر المرجّحات المستفادة من أخبار التراجيح بذلك يثبت بعدم القول بالفصل بين المرجّحات، فيقع التعارض بينها وبين الأخبار الآمرة بالرجوع إلىٰ المرجّحات ابتداءً بقول مطلق، أي: من دون تقييد بالعجز عن تحصيل العلم، بل بعضها صريح في جواز الرجوع إلىٰ المرجّحات ابتداءً.

(حتىٰ مع التمكّن من العلم، كالمقبولة الآمرة بالرجوع إلىٰ المرجّحات ثمّ بالإرجاء حتىٰ يلقىٰ الإمام عليه السلام، فيكون وجوبُ الرجوع إلىٰ الإمام عليه السلام بعد فقد المرجّحات).

وحاصل ما هو المقصود أنّ ظاهر رواية الاحتجاج هو تقدّم تحصيل العلم مع التمكّن، فإن عجز عنه إمّا لتعذّر تأخير الواقعة إلىٰ زمن الوصول إلىٰ الإمام عليه السلام، أو لتعذّر الوصول إليه عليه السلام وجب الرجوع إلىٰ المرجّحات وسائر الأخبار، وصريح المقبولة جواز الرجوع إلىٰ المرجّحات ابتداءً، وإن تمكّن من تحصيل العلم فيحصل التعارض بينهما.

والظاهرُ لزومُ طرحها، لمعارضتها بالمقبولة الراجحة عليها، فتبقىٰ إطلاقاتُ الترجيح سليمةً.

(والظاهرُ لزومُ طرحها، لمعارضتها بالمقبولة الراجحة عليها).

حاصله علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي أنّ خبر الاحتجاج ظاهر في وجوب تقديم تحصيل العلم وليس بنصّ فيه، لاحتمال إرادة الأَوْلويّة، وأمّا المقبولة فهي نصّ في جواز الرجوع إلىٰ المرجّحات وإن تمكّن من تحصيل العلم، والظاهر، أي: مقتضىٰ قاعدة تقديم النصّ علىٰ الظاهرطرح خبر الاحتجاج بمعنىٰ حمله علىٰ الأَوْلويّة.

فاحتمال تقيّد المرجّحات التي هي من الظنون الخاصّة بالعجز عن تحصيل العلم، كما ذهب إليه البعض في اعتبار نفس الأخبار خلاف الظاهر المذكور، وبالجملة يطرح خبر الاحتجاج، لأنّ وجوب الرجوع إلىٰ المرجّحات في الجملة مطلقاً ولو في أزمة التمكّن من تحصيل العلم، إجماعي علىٰ الظاهر.

قال التنكابني ما هذا نصّه: وأمّا ما ذكره من لزوم طرحها لمعارضتها بالمقبولة الراجحة عليها، ففيه لزوم الجمع بحسب الدلالة وتقدّمه علىٰ الرجوع إلىٰ المرجّحات، وهو يقتضي حمل رواية سماعة علىٰ استحباب تحصيل العلم مع التمكّن منه وكراهة العمل بواحد منهما بدون ذلك.

ولا شكّ أنّ المقبولة إمّا نصّت في الرجوع إلىٰ المرجّحات مع التمكّن من تحصيل العلم أو تكون أظهر من رواية سماعة. وعلىٰ أيّ تقدير يجب جعل المقبولة قرينة علىٰ صرف النهي في رواية سماعة عن الحرام إلىٰ الكراهة المستلزم لاستحباب تحصيل العلم، بناءً علىٰ استلزام ترك المكروه للاستحباب مطلقاً، أو في خصوص المقام.

ويمكن دفعه بأنّ رواية سماعة نصّت في ذلك كالمقبولة، حيث إنّ الراوي قال: «لا بدّ أن نعمل» بعد قولهعليه السلام: (لا تعمل بواحد منهما)، فيفهم منه أنّه فهم التحريم من قول الإمامعليه السلام.

ويمكن أن يورد علىٰ المصنفقدس سره ـ أيضاً ـ بأنّ الكلام في أصل وجوب الترجيح وأنّه هل يثبت بالأخبار أم لا؟ فكون المقبولة راجحة علىٰ موثّقة سماعة لا يقتضي طرحها ووجوب الترجيح ما لم يثبت من الشرع وجوبه، مع أنّ الكلام فيه، ويمكن دفعه ـ أيضاً ـ

الثالث: إنّ مقتضىٰ القاعدة تقييدُ إطلاق ما اقتصر فيها علىٰ بعض المرجّحات بالمقبولة، إلّا أنّه قد يستبعد ذلك لورود تلك المطلقات في مقام الحاجة.

بأنّ الترجيح بالمزيّة الوجدانيّة التي في المقبولة ليس من جهة اعتبار الشارع إيّاها حتىٰ يقال بأنّ الكلام فيه، بل بضميمة أنّ الأصل وجوب الترجيح بكلّ مزيّة بعد ملاحظة أنّ الشارع أوجب الأخذ بأحد الخبرين في الجملة في قبال طرحهما معاً، وقد عرفت ذلك فيما سبق. انتهىٰ.

(الثالث)، أي: الموضع الثالث في علاج تعارض المقبولة المتعرّضة لمرجّحات كثيرة، مع ما دلّ علىٰ التخيير ابتداءً، أو تعرّض لبعض المرجّحات، كما في شرح الأُستاذ إلىٰ قوله، فنقول:

(مقتضىٰ القاعدة تقييدُ إطلاق ما اقتصر فيها علىٰ بعض المرجّحات بالمقبولة).

وحاصل الكلام في المقام كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي أنّ أخبار العلاج يختلف بعضها مع بعضها الآخر في الإطلاق والتقييد، والأُوسعيّة والأُضيقيّة وغيرها، وذلك أنّ بعضها كالمقبولة يكون أوسع وأشمل، حيث تعرّض للأُعدليّة والأُفقهيّة، والأُصدقيّة، والأُورعيّة، والشهرة، وموافقة الكتاب والسنّة، ومخالفة العامّة، ومخالفة ميل الحكّام.

وبعضها ـ كالرواية الخامسة، والسادسة، والسابعة، والثامنة ـ اقتصر علىٰ ذكر مخالفة العامّة، وبعضها ـ كالرواية التاسعة، والعاشرة، وما بعدهما ـ اكتفىٰ بذكر الأُحدثيّة وبعضها أطلق التخيير.

وبديهيّ أنّ مقتضىٰ القاعدة تقييد ما أُطلق فيه التخيير بما ذكر فيه المرجّح، وتقييد ما ذكر فيه بعض المرجّحات بما هو أوسع وأشمل كالمقبولة، كما أنّه لا بدّ من تقييد المقبولة ـ أيضاً ـ بما دلّ علىٰ الترجيح بالأُحدثيّة.

(إلّا أنّه قد يستبعد ذلك) التقييد (لورود تلك المطلقات في مقام الحاجة).

وملخّص الإشكال علىٰ ما في شرح الأُستاذ هو أنّ أخبار العلاج كلّها وردت في مقام الحاجة، ويقبح من الحكيم في مقام البيان إهمال القيد المعتبر، فإطلاق التخيير في بعض الأُخبار والاقتصار ببعض المرجّحات في بعضها مع ورود الكلّ في مقام البيان دليل علىٰ أنّ الترجيح أولوي لا وجوبي، فالتقييد المذكور يكون بعيداً.

فلا بدّ من جعل المقبولة كاشفة عن قرينة متصلة فهم منها الإمامُ عليه السلام، أنّ مراد الراوي تساوي الروايتين من سائر الجهات، كما يحمل إطلاق أخبار التخيير على ذلك.

الرابع: إنّ الحديث الثاني عشر[1] الدالّ على نسخ الحديث بالحديث، على تقدير شموله للروايات الإماميّة، بناءً على القول بكشفهم عليهم السلام عن الناسخ الذي أودعه رسول الله صلى الله عليه وآله عندهم، هل هو مقدّم على باقي الترجيحات أو مؤخّر؟.

فأجاب بقوله: (فلا بدّ من جعل المقبولة)، حيث تعرضت بأكثر المـرجّـحات، وهـي ظاهرة في الوجوب.

(كاشفة عن قرينة متّصلة فهم منها الإمامُ عليه السلام، أنّ مراد الراوي تساوي الروايتين من سائر الجهات).

بمعنى أنّ اقتصار الإمام عليه السلام في مقام البيان بذكر بعض المرجّحات ليس من جـهة أنّ الترجيح أمر أولوي لا وجوبي، بل من جهة علمه عليه السلام من القرائن أنّ الخبرين متساويان في نظر السائل من سائر الجهات.

(كما يحمل إطلاق أخبار التخيير على ذلك)، فإنّه عليه السلام علم من القرائن تساوي الخبرين في نظر السائل من جميع الجهات فأطلق التخيير.

(الرابع)، أي: الموضع الرابع في علاج تعارض ما دلّ على نسخ حديث الرسول صلى الله عليه وآله بحديث الإمام عليه السلام، ابتداءً مـع مـا دلّ عـلى الرجـوع إلى سـائر المـرجّـحات فـي مـطلق المتعارضين.

فـنقول: (إنّ الحديث الثاني عشر الدالّ على نسخ الحديث بالحديث، عـلى تـقدير شموله للروايات الإمامية، بناءً على القول بكشفهم عليهم السلام عن الناسخ الذي أودعه رسول الله صلى الله عليه وآله عندهم، هل هو مقدّم على باقي الترجيحات أو مؤخّر؟).

وملخّص الكلام على ما في شرح الأُستاذ الاعـتمادي أنّـه يـحتمل اخـتصاص نسخ الحديث بالحديث بالحديثين المنقولين عن الرسول صلى الله عليه وآله، بأن يريد السائل أنّه يروي عن فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه وآله ويروى خلافه عنكم عن الرسول صلى الله عليه وآله، وذلك لأنّ النسخ -

---

(١) الكافي ١: ٦٤ / ٢. الوسائل ٢٧: ١٠٨، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٤.

وجهان من أنّ النسخ من جهات التصرّف [في الظاهر]، لأنّه من قبيل تخصيص الأزمان، ولذا ذكروه في تعارض الأحوال، وقد مرّ وسيجيئ تقديمُ الجمع بهذا النحو على الترجيحات الأُخَر، ومن أنّ النسخ على فرض ثبوته في غاية القلّة، فلا يعتنى

وهو بيان انتهاء الحكم -لا يقع إلّا في زمان الرسولﷺ.

ويحتمل عمومه بحديثين أحدهما عن الرسولﷺ والآخر عن الإمامﷺ نفسه؛ وذلك لأنّ النسخ وإن كان مختصّاً بزمن الرسولﷺ إلّا أنّه يمكن أن يجعله الرسول وديعة عند الإمامﷺ ليبيّنه في موقعه، كإيداع سائر قرائن إرادة خلاف الظاهر، وعلى كلّ تقدير إذا دار الأمر بين النسخ وسائر المرجّحات، لا شكّ في أنّ الترجيح الدلالي مقدّم على الترجيح بالنسخ، هذا لا كلام فيه.

وإنّما الكلام في سائر المرجّحات، بمعنى أنّه لا تصل النوبة إلى النسخ إلّا بعد فقد سائر المرجّحات أو يحمل على النسخ ابتداءً.

(وجهان من أنّ النسخ من جهات التصرّف في الظاهر، لأنّه من قبيل تخصيص الأزمان).

فكما أنّ قوله: لا تكرم النحاة تصرّف في ظاهر أكرم العلماء، أي: تخصيص في عمومه الأفرادي، كذلك قوله: ﴿وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ﴾[1] تصرّف في ظاهر قوله: ﴿أُحِلَّ لَكُم ... وَالْمُحصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾[2] أي: تخصيص في عمومه الزماني، فإنّ ظاهر الحكم التأبيد، فرفعه بعد مضي مدّة يكون خلاف الظاهر.

(ولذا)، أي: لكون النسخ تصرّفاً في ظاهر الكلام داخلاً في التخصيص، **(ذكروه في تعارض الأحوال)** وهو أن يدور حال اللفظ بين بعضٍ، كالتخصيص والنقل، والإضمار، والمجاز، والاشتراك، وبين بعضٍ آخر.

(وقد مرّ وسيجيء تقديمُ الجمع بهذا النحو)، أي: التصرّف في الدلالة **(على الترجيحات الأُخَر، ومن أنّ النسخ على فرض ثبوته)**، إذ ربّما يقال بأنّه لا وجود للنسخ بمعنى رفع الشيء بعد وضعه.

---

(١) البقرة: ٢٢١.

(٢) المائدة: ٥.

به في مقام الجمع ولا يحكم به العرفُ، فلابدّ من الرجوع إلىٰ المرجّحات الأُخَر، كما إذا امتنع الجمع، وسيجيء بعضُ الكلام في ذلك.

الخامس: إنّ الروايتين الأخيرتين[1] ظاهرتان في وجوب الجمع بين الأقوال الصادرة عن الأئمّة صلوات اللّه عليهم، بردّ المتشابه إلىٰ المحكم.

لأنّه من البداء المستحيل في حقه تعالىٰ، وما يتوهّم فيه ذلك كان مؤقّتاً من الأوّل. غاية الأمر هناك تأخير البيان، فكأنّه قال: أُحلّ لكم محصنات أهل الكتاب إلىٰ وقت كذا.

وبالجملة، النسخ (في غاية القلّة، فلا يعتنىٰ به في مقام الجمع ولا يحكم به العرفُ، فلا بّد من الرجوع إلىٰ المرجّحات الأُخَر، كما إذا امتنع) سائر أنواع الجمع الدلالي من التقييد والتخصيص والتأويل. نعم، بعد انتفاء المرجّحات يحكم علىٰ النسخ.

(الخامس)، أي: الموضع الخامس في علاج تعارض ما دلّ علىٰ وجوب الجمع مع ما دلّ علىٰ وجوب الرجوع إلىٰ المرجّحات، فنقول: إنّ الأوّل مقيّد للثاني علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

توضيح الكلام: (إنّ الروايتين الأخيرتين) تدلّان علىٰ وجوب التأمّل في كلماتهم المتشابهة المحتملة للوجوه والاستمداد من محكمات كلماتهم في فهم متشابهاتها، وهذا لا يختصّ بمورد التعارض والجمع الدلالي، إلّا أنّ المصنف؈ كأنّه استظهر الاختصاص، حيث قال:

(ظاهرتان في وجوب الجمع بين الأقوال) المتعارضة (الصادرة عن الأئمة صلوات الله عليهم، بردّ المتشابه إلىٰ المحكم).

فإذا قال: ينبغي غسل الجمعة وقال ـ أيضاً ـ: يجب غسل الجمعة، كان الأوّل ظاهراً في الندب والثاني نصّ أو أظهر في الوجوب، وهو يدخل في المحكم ويصلح قرينة صارفة لظاهر الأوّل، فهو يدخل في المتشابه المؤوّل، وقد أُمرنا بردّ المتشابه إلىٰ المحكم فيجمع بينهما بحمل ينبغي علىٰ الوجوب.

---

(١) عيون أخبار الرضا؛ ١: ٢٩٠ / ٣٩، الوسائل ٢٧: ١١٥، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٢٢. معاني الأخبار: ١/١، الوسائل ٢٧: ١١٧، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٢٧.

والمراد بالمتشابه بقرينة قوله: (ولا تتّبعوا متشابهها فتضلّوا)[١] هو الظاهر الذي أُريد منه خلافُه، إذ المتشابهُ إمّا المجملُ وإمّا المؤوّل. ولا معنىٰ للنهي عن اتّباع المجمل.

إن قلتَ: المراد بالمتشابه هو المجمل وهو لا يعارض المحكم، بل يفسّر به مثلاً قوله: جئني بعين، مجمل مردّد بين الذهب والفضّة، وقوله: جئني بالذهب، محكم مفسّر له، وهذا مراده من ردّ المتشابه إلىٰ المحكم، لا الجمع الدلالي في تعارض الظاهر والأظهر مثل: ينبغي غسل الجمعة ويجب غسل الجمعة.

قلتُ: (والمراد بالمتشابه بقرينة قوله: (ولا تتّبعوا متشابهها فتضلّوا) هو الظاهر الذي أُريد منه خلافُه)، كما ذكر في المثال المتقدّم حيث يكون قوله: ينبغي غسل الجمعة ظاهراً في الندب وأُريد منه الوجوب بقرينة الأظهر.

(إذ المتشابهُ إمّا المجملُ وإمّا المؤوّل. ولا معنىٰ للنهي) ـ في قوله: (ولا تتّبعوا متشابهها) ـ (عن اتّباع المجمل).

توضيح ذلك علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي أنّ المحكم يطلق علىٰ النصّ والظاهر.

والأوّل: ما دلّ علىٰ معنىٰ لا يحتمل غيره، نحو: رأيت أسداً يفترس.

والثاني: ما احتمل فيه ضعيفاً معنىٰ آخر، كاحتمال إرادة الاستحباب المؤكّد من قوله: يجب غسل الجمعة.

والمتشابه يطلق علىٰ المجمل والمؤوّل.

والأول: ما احتمل فيه معنيان مثلاً بالسويّة، كما في قوله: جئني بعين.

والثاني: ما احتمل فيه قويّاً معنىٰ آخر، كاحتمال إرادة الوجوب من قوله: ينبغي غسل الجمعة بقرينة الأظهر.

ومعلوم أنّ المتشابه بمعنىٰ المجمل لا يعقل متابعته، فإنّ المتردّد في العين بين الذهب والفضّة بماذا يتبع، بخلاف المتشابه بمعنىٰ المؤوّل فإنّه يعقل متابعة قوله: ينبغي، بحمله علىٰ ظاهره وهو الندب.

---

(١) عيون أخبار الرضا ١: ٢٩٠/٣٩. الوسائل ٢٧: ١١٥، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٢٢، وفيهما: (ولا تتّبعوا متشابهها دون محكمها فتضلّوا).

فالمراد إرجاع الظاهر إلىٰ النصّ أو إلىٰ الأظهر.

وهٰذا المعنىٰ لمّا كان مركوزاً في أذهان أهل اللسان ولم يحتج إلىٰ البيان في الكلام المعلوم الصدور عنهم، فلا يبعدُ إرادةُ ما يقع من ذلك في الكلمات المحكيّة عنهم بإسناد الثقات، التي

فنقول قوله‌عليه‌السلام: (ولا تتّبعوا متشابهها) قرينة علىٰ أنّ مراده‌عليه‌السلام من ردّ المتشابه إلىٰ المحكم هو المتشابه بمعنىٰ المؤوّل.

(فالمراد إرجاع الظاهر إلىٰ النصّ)، كما في أكرم العلماء ولا تكرم النحاة (أو إلىٰ الأظهر)، كما في ينبغي غسل الجمعة ويجب غسل الجمعة.

قال التنكابني ردّاً لقول المصنف ـ أعني: (ولا معنىٰ للنهي عن اتّباع المجمل) ـ ما هذا لفظه: يمكن اتّباع المجمل بحمله علىٰ أحد معانيه المحتملة بمجرّد الرأي والتشهي، كما أنّه يمكن اتّباع المؤوّل لذلك، وحينئذٍ فيمكن النهي عن اتّباعه، بل صريح قوله تعالىٰ: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم زَيغٌ فَيَتَّبِعونَ مَا تَشَابَهَ مِنهُ ابتِغَاءَ الفِتنَةِ وَابتِغَاءَ تَأوِيلِهِ﴾[1] وقوع ذلك من أهل الزيغ والأهواء الباطلة الفاسدة وذمّهم من جهة ذلك.

ومن العجيب أنّه‌قدس‌سره قد ذكر ذلك في باب حجيّة ظواهر القرآن، فحمل أخبار الذمّ علىٰ تفسير القرآن بالرأي علىٰ ذلك، فقال: وحينئذٍ فالمراد بالتفسير بالرأي إمّا حمل اللفظ علىٰ خلاف ظاهره أو أحد احتماليه، لرجحان ذلك في نظره القاصر وعقله الفاتر.

ويرشد إليه المروي عن مولانا الصادق‌عليه‌السلام قال في حديث طويل: (وإنّما هلك الناس في المتشابه، لأنّهم لم يتفطّنوا علىٰ معناه ولم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم ... إلىٰ آخره)[2]. انتهىٰ مورد الحاجة من كلامه. فنرجع إلىٰ ما في شرح الأستاذ الاعتمادي، حيث قال:

فإن قلتَ: لو كان مراده‌عليه‌السلام هو الجمع الدلالي المذكور لم يكن هذا محتاجاً إلىٰ البيان.

قلتُ: (و هذا المعنىٰ لمّا كان مركوزاً في أذهان أهل اللسان ولم يحتج إلىٰ البيان في الكلام المعلوم الصدور عنهم)، أي: في تعارض قطعي الصدور، (فلا يبعدُ إرادةُ ما يقع من ذلك)، أي: من تعارض الظاهر والأظهر.

---

(١) آل عمران: ٧.

(٢) البحار ٩٠: ١٢. الوسائل ٢٧: ٢٠١، أبواب صفات القاضي، ب ١٣، ح ٦٢.

نُزّلت منزلةَ المعلوم الصدور، فالمراد أنّه لا يجوز المبادرة إلىٰ طرح الخبر المنافي لخبر آخر أرجح منه إذا أمكن ردّ المتشابه منها إلىٰ المحكم، وأنّ الفقيه من تأمّل في أطراف الكلمات المحكيّة عنهم ولم يبادر إلىٰ طرحها، لمعارضتها بما هو أرجح منها.

والغرضُ من الروايتين الحثُّ علىٰ الاجتهاد واستفراغُ الوسع في معاني الروايات، وعدم المبادرة إلىٰ طرح الخبر بمجرّد مرجّح لغيره عليه.

(في الكلمات المحكيّة عنهم بإسناد الثقات، التي نُزّلت منزلةَ المـعلوم الصـدور)، لأجل أدلّة الحجيّة.

(فالمراد) دفع توهّم أنّه لا يجري الجمع الدلالي في الخبرين الظنّيّين، بل يجري فيهما الترجيح والتخيير، فالمراد (أنّه لا يجوز المبادرة إلىٰ طرح الخبر المنافي لخبر آخر أرجح منه) من حيث صفات الراوي أو سائر المرجّحات، (إذا أمكن) لك الجمع (ردّ المتشابه) أحدهما كلفظ ينبغي في أحد الخبرين (إلىٰ المحكم) الآخر كلفظ يجب في الخبر الآخر.

فيكون الغرض من الروايتين هو الحثّ علىٰ الاجـتهاد واسـتفراغ الوسـع فـي مـعاني الروايات وعدم المبادرة إلىٰ طرح الخبر بمجرّد مرجّح لغيره عليه. هذا تمام الكلام فـي المقام الثاني. فيقع الكلام في المقام الثالث، كما أشار إليه بقوله:

المقام الثالث

في عدم جواز الاقتصار علىٰ المرجّحات المنصوصة

فنقول: اعلم أنّ حاصلَ ما يستفاد من مجموع الأخبار ـ بعد الفراغ عن تـقديم الجـمع المقبول علىٰ الطرح.

وبعد ما ذكرنا من أنّ الترجيحَ بالأعدليّة وأخواتها إنّما هُوَ بين الحكمين مع قطع النظر عن ملاحظة مستندهما ـ هو أنّ الترجيح أوّلاً بالشهرة والشذوذ، ثمّ بالأعدليّة والأوثقيّة، ثمّ بمخالفة العامّة، ثمّ بمخالفة ميل الحكّام.

وأمّا الترجيح بموافقة الكتاب والسنّة فهو من باب اعتضاد أحد الخبرين بدليل قطعي

المقام الثالث

في عدم جواز الاقتصار علىٰ المرجّحات المنصوصة

فنقول: اعلم أنّ حاصل ما يستفاد من مجموع الأخبار بعد الفراغ عن تقديم الجـمع المقبول علىٰ الطرح)، لارتكازه في أذهان أهل اللسان بـحيث لا يـعدّون مـورد الجـمع المقبول من المتعارضين، ولقد نطق به الحديثان الأُخـيران علىٰ مـا فـي شـرح الأُسـتاذ الاعتمادي.

(وبعد ما ذكرنا من أنّ الترجيح بالأعدليّة وأخواتها) المذكورة في المقبولة علىٰ سائر المرجّحات (إنّما هو بين الحكمين مع قطع النظر عن ملاحظة مستندهما).

أي: حاصل ما يستفاد من الأخبار بعد الأُمـرين المـذكورين (هـو أنّ التـرجـيح أولاً بالشهرة والشذوذ، ثمّ بالأعدليّة والأوثقيّة)؛ لأنّ هاتين الصفتين قد جعلتا في المرفوعة من مرجّحات المتعارضين بعد الشهرة، كما في شرح الأُستاذ.

(ثمّ بمخالفة العامّة، ثمّ بمخالفة ميل الحكّام) علىٰ الترتيب المستفاد مـن المـرفوعة والمقبولة ولم يذكر الأُحدثيّة، لإعراض الأصحاب عنه.

الصدور، ولا إشكال في وجوب الأخذ به.

وكذا الترجيح بموافقة الأصل، ولأجل ما ذكر لم يذكر ثقة الإسلام رضوان الله عليه، في مقام الترجيح، في ديباجة الكافي سوىٰ ما ذكر، فقال:

«اعلم يا أخي أرشدك الله، أنّه لا يَسَعُ أحداً تمييزُ شيء ممّا اختلفت الرواية فيه من العلماء عليهم السلام، برأيه إلّا علىٰ ما أطلقه العالم عليه السلام، بقوله: (أعرِضُوهما علىٰ كتاب الله عزوجل، فما وافق كتابَ الله عزّ وجلّ فخذوه، وما خالف كتابَ الله عزّ وجلّ فذروه)، وقوله عليه السلام: (دعوا ما وافق القوم، فإنّ الرشد في خلافهم)، وقوله عليه السلام: (خذوا بالمجمع عليه، فإنّ المجمع عليه ممّا لا ريب فيه)، ونحن لا نعرف من جميع ذلك إلّا أقلّه، ولا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع من ردّ علم ذلك كلّه إلىٰ العالم عليه السلام، وقبول ما وسع من الأمر فيه بقوله: (بأيّهما أخذتُم من باب التسليم وسعكم)[1]». انتهىٰ.

(وأمّا الترجيح بموافقة الكتاب والسنّة فهو) ليس من باب الترجيح والتقوية، بل (من باب اعتضاد أحد الخبرين بدليل قطعي الصدور)، أعني: الكتاب.

وذلك فإنّ الكتاب دليل مستقلّ في نفسه، فإذا كان أحد الخبرين موافقاً له دون الآخر حصل هناك دليلان مستقلّان قد اعتضد أحدهما بالآخر، فلابُد من وجوب العمل بما يوافقه دون الآخر؛ لأنّ الدليل المعتضد بدليل آخر لا يكون في مرتبة الدليل الذي لا يعاضده شيء، وليس ذلك من باب الترجيح؛ لأنّ المراد به ترجيح أحد الدليلين علىٰ الآخر بمزيّة لا تكون حجّة ومعتبراً بنفسه، فلابدّ في ترجيح ذي المزيّة علىٰ غيره من الدليل.

(وكذا الترجيح بموافقة الأصل) حيث يكون من باب الاعتضاد فلا يسمّىٰ ترجيحاً مصطلحاً، (ولأجل ما ذكر)، أي: لأجل ما ذكر من أنّ المستفاد من الأخبار هو الترجيح بالمرجّحات المنصوصة من الشهرة وما بعدها، (لم يذكر ثقة الإسلام)، أي: الكليني.

(رضوان الله عليه، في مقام الترجيح، في ديباجة الكافي سوىٰ ما ذكر) من الترجيح بالشهرة والأعدليّة والأوثقيّة، ومخالفة العامة بإسقاط ميل الحكّام لدخوله في مخالفة

---

(١) الكافي ١: ٨. الوسائل ٢٧: ١١٢، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ١٩. وفيهما (فردّوه) بدل (فذروه).

ولعلّه ترك الترجيحَ بالأعدليّة والأوثقيّة، لأنّ الترجيح بذلك مركوز في أذهان الناس غير محتاج إلىٰ التوقيف.

وحكي عن بعض الأخباريّين: إنّ وجهَ إهمال هٰذا المرجّح كونُ أخبار كتابه كلّها صحيحة وقوله: «ولا نعلم من ذلك إلّا أقلّه» إشارة إلىٰ أنّ العلم بمخالفة الرواية للعامّة في زمن صدورها أو كونها مجمعاً عليها قليل، والتعويل علىٰ الظنّ بذلك عار عن الدليل.

العامّة أو لعدم الاطّلاع عليه في زمانه.

وبإسقاط السنّة لكونها والكتاب توابين، فذكر أحدهما يغني عن الآخر كما في التنكابني.

وبإسقاط الأعدليّة والأوثقيّة، (لأنّ الترجيح بذلك)، أي: بالأعدليّة والأوثقيّة (مركوز في أذهان الناس غير محتاج إلىٰ التوقيف) والبيان من قبل الشرع.

وفيه: علىٰ ما في التنكابني أنّ الترجيح بموافقة الكتاب ـ أيضاً ـ مركوز في أذهان الناس فلم يذكرها مع أنّ الارتكاز في الأذهان لو كان موجباً لعدم الذكر لعدم الفائدة لكان الأولىٰ بل اللّازم عدم ذكرهما في الأخبار أيضاً. فَلِمَ ذُكِرَتا أو أحدهما مع موافقة الكتاب في المقبولة والمرفوعة؟ وموافقة الكتاب فقط في غيرهما، بل وجه عدم ذكرهما في الكافي عدم اعتبار المرفوعة عنده أولعدم عثوره عليها، وحمل الترجيح بالأعدليّة وأخواتها في المقبولة علىٰ ترجيح أحد الحكمين علىٰ الآخر، كما ذكره المصنف‏، أو علىٰ ترجيح أحد المفتيين علىٰ الآخر، كما ذكره جمع. انتهىٰ.

(وحكي عن بعض الأخباريّين: إنّ وجه إهمال هذا المرجّح كون أخبار كتابه كلّها صحيحة).

والمراد بالصحّة هو ما اصطلح عليه الأخباريون من كون الأخبار مطلقاً أو خصوص أخبار الكتب الأربعة مقطوعة الصدور، وكون رواتها عدولاً بالتساوي. وإلّا فالصحّة بمعنىٰ الاطمئنان بالصدور، وكذا الصحّة بما هو عند الأصوليين لا تنافي الرجوع إلىٰ مرجّحات الصدور.

(وقوله: «ولا نعلم من ذلك إلّا أقلّه» إشارة إلىٰ أنّ العلم بمخالفة الرواية للعامّة في زمن صدورها أو كونها مجمعاً عليها قليل) جدّاً. وهو من الوضوح يكون علىٰ حدٍّ لا

وقوله: «لا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع ... إلىٰ آخره»، أمّا أوسعيّة التخيير فواضح، وأمّا وجهُ كونه أحوط، مع أنّ الأحوط التوقف والاحتياط في العمل، فلا يبعدُ أن يكون من جهة

يحتاج إلىٰ البيان.

والظاهر أنّ مراد الكليني علىٰ ما في التنكابني هو أنّه إنـما يـرجـع إلىٰ المـرجّـحات المنصوصة في صورة العلم بها. وأمّا في صورة الظنّ بها فلا يرجع إليها، لأنّ الرجوع اليها في الصورة المزبورة موقوف علىٰ حجيّة الظنّ ولا دليل عليها إلّا مع تماميّة دليل الانسداد. وقد عرفت عدم تماميّتها في باب الأحكام فكيف في الموضوعات؟!

وأمّا حمل كلامه علىٰ الرجوع إلىٰ التخيير حتىٰ في صورة العلم بوجود المرجّـحات المنصوصة، فلا وجه.

والظاهر أنّ قوله: (إشارة إلىٰ أنّ العلم بمخالفة الرواية ... إلىٰ آخره) ناظر إلىٰ ما ذكر أيضاً.

فإن قلتَ: هل الرجوع إلىٰ التخيير في الصورة المزبورة من جهة إطلاق أخبار التخيير أو من جهة الأصل...؟.

قلتُ: الظاهر أنّه من جهة الأصل لا من جهة أخبار التخيير لعدم الإطلاق فيها، علىٰ ما سيجيء، مضافاً إلىٰ عدم جواز التمسّك بالإطلاق في الشبهة الموضوعية، وسرّ كونه من جهة الأصل أنّ مفاده ترتيب الآثار الشرعيّة، فإذا كان مـفاد الأصـل عـدم وجـود المـزيّة فيترتّب عليه التخيير الشرعي الثابت في صورة عدم المزيّة واقعاً.

(والتعويل علىٰ الظنّ بذلك)، كالظنّ من مخالفة الخبر للعامّة اليوم بمخالفته لهم حين الصدور، إذ المرجّح هو المخالفة حين الصدور. وكالظنّ من وجود الخبر في بعض الكتب المتعارفة بكونه مجمعاً عليه (عارٍ عن الدليل)، فلا يجوز.

(وقوله: «لا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع ... إلىٰ آخره»، أمّا أوسعيّة التخيير فواضـح، وأمّا وجه كونه أحوط، مع أنّ الأحوط التوقف والاحتياط في العمل، فلا يبعد أن يكون من جهة) أنّه لا دليل علىٰ وجوب الاحتياط بمعنىٰ التوقف في أخذ أحـدهما، والعـمل بالاحتياط كما مرّ.

بل الأمر دائر عند فقد المرجّح المـنصوص بـين الرجـوع إلىٰ التـخيير والرجـوع إلىٰ

أنّ في ذلك ترك العمل بالظنون التي لم يثبت الترجيح بها والإفتاء بكون مضمونها هو حكم الله لا غير، وتقييد إطلاقات التخيير والتوسعة من دون نصّ مقيّد.

المرجّحات غير المنصوصة. وحيث إنّ الرجوع إلىٰ التخيير جائز قطعاً لأخبار التخيير وجواز الرجوع إلىٰ المرجّحات غير المنصوصة، والتعبّد بخصوص الراجح مشكوك فالأول احتياط بالنسبة إلىٰ الثاني، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

قال التنكابني في المقام ما هذا لفظه: وجه كونه أحوط ما أشرنا إليه من أنّ العلم بوجود المرجّحات المنصوصة في غاية القلّة، واحتمال وجودها لا يفيد شيئاً، وكذلك الظنّ بعد عدم قيام الدليل عليه، وبعد أنّ الأصل عدم حجيّته فلا بدّ من الرجوع إلىٰ إطلاق أُخبار التخيير بزعم وجوده وجواز التمسّك به في الشبهات الموضوعيّة، أو من الرجوع إلىٰ أصالة عدم وجودها بزعم أنّ أصل العدم أصل علىٰ حدة لا يحتاج إلىٰ وجود الحالة السابقة.

وأنّه يمكن إثبات التخيير ولو كان عقليّاً به، أو بزعم كون التخيير شرعيّاً يمكن ترتّبه عليه وإن كانت مباني الوجوه المزبورة فاسدة عندنا، علىٰ ما عرفت شرح ذلك فيما سبق وأشرنا إلىٰ ذلك عن قريب.

وأمّا توجيه كلام الكليني ﷺ بما ذكر من أنّ في ذلك ترك العمل بالظنون التي لم يثبت الترجيح بها إلىٰ قوله: (ولذا طعن غير واحد من الأخباريين علىٰ رؤساء المذهب إلىٰ آخره) وحمله علىٰ التمسّك بإطلاق أخبار التخيير في الشبهات الحكميّة وأنّه في مقام عدم جواز التعدّي عن المرجّحات المنصوصة بالرجوع إلىٰ كلّ مزيّة، كالشهرة الفتوائيّة وغيرها ممّا ليس في النصوص منه عين ولا أثر علىٰ ما يظهر من المصنف ﷺ في هذا المقام، فهو مخالف لظاهر كلام الكليني بل صريح كلامه، حيث قال: «ولا نعلم من ذلك إلّا أقلّه» مشيراً إلىٰ المرجّحات المنصوصة الدالّة علىٰ أنّ كلامه في الشبهات الموضوعيّة، وأنّه مع عدم العلم بوجود المرجّحات المنصوصة لا بدّ من الحكم بالتخيير وعدم الاعتناء باحتمال وجودها ولا بالظنّ بها.

مع أنّ ما ذكر من التوجيه في هذا المقام من الحمل علىٰ الشبهة الحكميّة بالتقريب المزبور مخالف للتوجيه الذي ذكره عن قريب بقوله:

ولذا طعن غيرُ واحد من الأخباريّين علىٰ رؤساء المذهب ـ مثل المحقق والعلّامة ـ بأنّهم يعتمدون في الترجيحات علىٰ أُمور اعتمدها العامّة في كتبهم ممّا ليس في النصوص منه عين ولا أثر.

قال المحدّث البحراني في هٰذا المقام من مقدّمات الحدائق: «إنّه قد ذكر علماء الأُصول من الترجيحات في هٰذا المقام ما لا يرجع أكثرها إلىٰ محصول. والمعتمدُ عندنا ما ورد من أهل بيت الرسول ﷺ من الأخبار المشتملة علىٰ وجوه الترجيحات». انتهىٰ.

أقول: قد عرفت أنّ الأصل بعد ورود التكليف الشرعي بالعمل بأحد المتعارضين هو العمل بما يحتمل أن يكون مرجّحاً في نظر الشارع، لأنّ جواز العمل بالمرجوح مشكوك

(إنّ قول الكليني: «ولا نعلم من ذلك إلّا أقلّه» إشارة إلىٰ أنّ العلم بمخالفة الرواية للعامّة في زمن صدورها وكونها مجمعاً عليها قليل والتعويل علىٰ الظنّ بذلك عار عن الدليل)، حيث إنّه لا بدّ من أن يحمل علىٰ الشبهة الموضوعيّة علىٰ النحو المزبور. انتهىٰ.

(ولذا)، أي: لأجل أنّ الرجوع إلىٰ المرجّحات غير المنصوصة تقييد لإطلاق التخيير من دون مقيّد وهو خلاف الاحتياط، بل تشريع محرّم، علىٰ ما في شرح الأُستاذ.

(طعن غير واحد من الأخباريين علىٰ رؤساء المذهب ـ مثل المحقّق والعلّامة ـ بأنّهم يعتمدون في الترجيحات علىٰ أُمور اعتمدها العامّة في كتبهم ممّا ليس في النصوص منه عين ولا أثر).

منها: حكمهم بتقديم ما دلّ علىٰ الحرمة علىٰ ما دلّ علىٰ الوجوب، لأنّ دفع المفسدة أوْلىٰ من جلب المنفعة، ولأنّ امتثال الحرام أسهل من امتثال الواجب، لكون الأوّل هو الترك والثاني هو الفعل، والترك أسهل من الفعل.

(قال المحدّث البحراني في هذا المقام من مقدّمات الحدائق: «إنّه قد ذكر علماء الأُصول من الترجيحات في هذا المقام ما لا يرجع أكثرها إلىٰ محصول. والمعتمد عندنا ما ورد من أهل بيت الرسول ﷺ من الأخبار المشتملة علىٰ وجوه الترجيحات». انتهىٰ).

وظاهر هذا الكلام هو اختصاص الترجيح بالمرجّحات المنصوصة وعدم جواز التعدّي منها إلىٰ غيرها.

(أقول: قد عرفت أنّ الأصل بعد ورود التكليف الشرعي بالعمل بأحد المتعارضين هو

حينئذٍ.

نعم، لو كان المرجعُ بعد التكافؤ هو التوقف والاحتياط كان الأصلُ عدمَ الترجيح إلّا بما علم كونه مرجّحاً.

العمل بما يحتمل أن يكون مرجّحاً في نظر الشارع، لأنّ جواز العمل بالمرجوح مشكوك حينئذٍ).

وحاصل الكلام علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، هو أنّك قد عرفت أنّ مقتضىٰ الأصل الأوّلي بناءً علىٰ الطريقيّة هو التوقف والرجوع إلىٰ الأصل، إلّا أنّ الأصل الثانوي ـ وهو التعبّد الشرعي من الاجماع والأخبار ـ دلّ إجمالاً علىٰ وجوب الأخذ بأحدهما المعيّن مع وجود المرجّح، والمخيّر مع عدمه.

وحيث إنّ حدود الترجيح والتخيير مجملة فالمتيقّن من التخيير هو صورة انتفاء مطلق المرجّح، فمع وجوده يشكّ في جواز العمل بالمرجوح، فيجب الأخذ بالراجح احتياطاً لدوران الأمر في الطريق بين التعيين والتخيير.

(نعم، لو كان المرجع بعد التكافؤ) بمقتضىٰ الأصل الثانوي (هو التوقف) عن التمسّك بأحد الخبرين (والاحتياط) في العمل، كما مرّ تقريره.

(كان الأصل عدم الترجيح إلّا بما علم كونه مرجّحاً).

إذ علىٰ هذا التقرير ينعكس الأمر، أي: يكون ترك الاحتياط والأخذ بالراجح مشكوك الجواز، فيجب احتياطاً ترك الترجيح والأخذ بالاحتياط.

قال التنكابني في ذيل قول المصنف ﷺ: (نعم، لو كان المرجع بعد التكافؤ هو التوقّف) ما هذا لفظه: لا يخفىٰ أنّه إن قلنا بأنّ الاحتياط مرجع عند تعارض الخبرين بناءً علىٰ الطريقيّة الموجبة لسقوط كلا الخبرين عن الحجيّة، من جهة ذهاب الطريقيّة عنهما مع العلم الإجمالي بمخالفة أحد الخبرين للواقع، كما هو مذهب المشهور من الأخباريين.

وتدلّ عليه الأخبار العامّة الموجبة للتوقّف والاحتياط، وأنّ القدر المتيقّن تقييده بصورة عدم وجود المرجّحات المنصوصة، فيبقىٰ غيرها من المرجّحات التي لم يعلم اعتبارها من الشارع داخلاً في الإطلاق، بمعنىٰ أنّه يتمسّك به في نفي كونها مرجّحة.

وإن قلنا بإهمالها، فلا بدّ من الحكم بعدم المرجّحيّة في صورة الشكّ، لأنّ المرجّحيّة

....

مثل الحجيّة لا بدّ من وجود الدليل عليها، ومع الشكّ فيها يكون التعبّد بها تشريعاً محرّماً بالأدلّة الأربعة.

وإن قلنا بأنّ الاحتياط مرجّح بناءً على الطريقيّة المزبورة، كما هو مذهب بعض الأخباريين، بمعنىٰ أنّه يجب الأخذ بالخبر الموافق له ويحكم بحجّيّته دون الآخر المعارض له، كما تدلّ عليه المرفوعة، حيث قال: (إذن فخُذ بما فيه الحائطة لدينك واترك الآخر)[1].

إلىٰ أن قال: فإن التزمنا بالإطلاق فيما دلّ علىٰ وجوب الأخذ بالخبر الموافق للاحتياط فلا بدّ من التمسّك به عند الشكّ في كون شيء مرجّحاً ويقتصر في تقييده بالمرجّحات المنصوصة، ولا مسرح للرجوع إلىٰ الأصل العملي مع وجود الأصل اللفظي.

وإن قلنا بالإهمال فيه، فإن قلنا بأنّ المستفاد من أخبار العلاج كون الحجيّة عند الله واحداً معيّناً من الخبر المطابق للاحتياط والخبر الذي له مزيّة وجدانيّة، فإن كان ذو المزيّة هو الخبر المطابق للاحتياط فلا إشكال في وجوب الأخذ به، وإن كان غيره فلا بدّ من الحكم بالتخيير، لعدم جواز طرحهما والرجوع إلىٰ غيرهما من الأصل وعدم وجود قدر متيقّن في البين، ودوران الأمر بين المتباينين.

وإن لم نقل باستفادة ذلك من أخبار العلاج، أو فُرض بناء الكلام علىٰ الإغماض عنها، فلا بدّ من الحكم بسقوط الخبرين عن الحجيّة، بناءً علىٰ ما هو المفروض من الطريقيّة.

فإن كانت الشبهة تحريميّة يرجع إلىٰ الاحتياط علىٰ مذهب الأخباريين، فيكون الاحتياط مرجعاً بعد أن كان مرجّحاً في الصورة المزبورة.

وإن كانت وجوبيّة يرجع إلىٰ البراءة علىٰ مذهب كلا الفريقين من المجتهدين، والمشهور من الأخباريين وإن لم يكن أصلاً عملياً علىٰ طبق أحدهما، فالتخيير العقلي نظير التخيير العقلي بين الاحتمالين مع عدم وجود خبر في البين، والحكم كذلك لو كان المرجع هو أصل آخر غير الاحتياط كأصل البراءة مرجعاً ومرجّحاً إطلاقاً وإهمالاً، نظراً

---

(١) غوالي اللآلئ ٤: ١٣٣/٢٢٩.

إلىٰ أخبار العلاج وإغماضاً عنها.

هذا إذا كانت الشبهة حكميّة كما هو المفروض في العبارة. إلىٰ أن قال: هذا كلّه إذا قلنا بالرجوع إلىٰ الاحتياط أو إلىٰ أصل آخر عملي، سواء كان مرجعاً أو مرجّحاً، حيث ما ذكر من الشقوق.

وإن قلنا بأنّ الأصل في تعارض الخبرين علىٰ الطريقيّة هو التخيير بناءً علىٰ توجيه بأحد الوجوه الثلاثة، فإن قلنا بالإطلاق في أخباره، فلا إشكال، إذ لا بدّ في تقييده بما إذا لم يوجد هناك أحد المرجّحات المنصوصة ويتمسّك بالإطلاق عند الشكّ في اعتبار مزيّة أُخرىٰ، وإن قلنا بالإهمال فيها، فإن قلنا بأنّ المستفاد من أخبار العلاج الرجوع إلىٰ واحدٍ معيّنٍ أو مخيّرٍ بادّعاء حصول العلم الإجمالي بذلك من ملاحظتها، فتكون النتيجة الرجوع إلىٰ القدر المتيقّن وهو ذو المزيّة الوجدانية، والرجوع في غيره إلىٰ أصالة عدم الحجيّة، فيكون الأصل وجوب الترجيح علىٰ ما علمت مراراً.

وإن لم نقل بذلك فلا بدّ من الرجوع إلىٰ مقتضىٰ الطريقيّة من الحكم بالتساقط وعدم الأخذ بذي المزيّة والرجوع إلىٰ الأصل الموافق لأحدهما، ومع عدمه فالتخيير العقلي.

وبما فصّلنا ظهر القصور في العبارة والخلل فيها، فالأوْلىٰ، بل الصواب أن يقول علىٰ حذو ما سبق: بأنّا إن قلنا بالطريقيّة وقطعنا النظر عن أخبار العلاج وقلنا بالرجوع إلىٰ الأصل أحتياطاً أو براءة أو غيرهما، فاللّازم الحكم بعدم الترجيح، لأنّ الأصل عدمه.

وإن قلنا بها وقلنا بأنّ الأصل التخيير ولاحظنا أخبار العلاج وقلنا بأنّ المستفاد منها ثبوت أحد الحكمين في الواقع، إمّا وجوب الأخذ بأحدهما معيّناً أو وجوب الأخذ بأحدهما مخيّراً، فلا بدّ من الحكم بأنّ الأصل وجوب الترجيح بالتقريب المزبور، لأنّ كون الأصل التخيير في صورة التكافؤ لا يقتضي الرجوع إلىٰ الأصل المزبور بدون انضمام ما ذكر إليه.

ثمّ إنّ هنا نكتة لا بدّ من التنبيه عليها، هي أنّ الرجوع إلىٰ أصالة وجوب الترجيح أو إلىٰ أصالة حرمة الترجيح إنّما هو مع الشكّ، ضرورة أنّ الأصل لا يجري إلّا معه، ولا شكّ أنّ فرض الشّك في لزوم الترجيح بكلّ مزيّة غير منصوصة إنّما هو مع الإغماض عن الإجماع

لكن عرفت أنّ المختار مع التكافؤ هو التخيير، فالأصلُ هو العمل بالراجح، إلّا أن يقال: إنّ إطلاقات التخيير حاكمة علىٰ هٰذا الأصل، فلا بدّ للمتعدّي من المرجّحات الخاصّة

القائم علىٰ وجوب الأخذ بأقوىٰ الدليلين، ومن تعليلات أخبار العلاج وغيرها ممّا دلّ علىٰ وجوب الأخذ بكلّ مزيّة وجدانيّة، ولزوم التعدّي عن المرجّحات المنصوصة إلىٰ غيرها من المرجّحات.

ومن المعلوم أنّه مع الإغماض عمّا ذكر لا يحصل من ملاحظة أخبار العلاج في الجملة العلم الإجمالي بكون حكم الله إمّا واحداً معيّناً منهما أو مخيّراً، حتىٰ يحكم بأصالة وجوب الترجيح بكلّ مزيّة، مع أنّه لو سلّم حصول العلم الإجمالي المزبور علىٰ تقدير كون أخبار التخيير مهملة كيف يحصل العلم الإجمالي المزبور مع الحكم باختصاص أخبار التخيير بصورة التكافؤ من جميع الجهات؟ علىٰ ما هو مذهب المصنف المصرّح به عن قريب.

ومنه يظهر أنّ ما صرّح به المصنف‌ مراراً من أنّ الأصل وجوب الترجيح في مورد الشكّ ممّا لا أصل له في الشبهات الحكميّة.

نعم، لا بأس بجريانه في الشبهات الموضوعيّة، وسواء قلنا بالاقتصار علىٰ المرجّحات المنصوصة، كما هو مذهب الأخباريين أو قلنا بالتعدّي عنها، كما هو مذهب المجتهدين. انتهىٰ مع اختصار منّا.

فنرجع إلىٰ توضيح العبارة طبقاً لما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(لكن عرفت أنّ المختار مع التكافؤ) بمقتضىٰ الأصل الثانوي (هو التخيير، فالأصلُ)، أي: مقتضىٰ الاحتياط عند دوران الطريق بين المعيّن والمخيّر (هو العمل بالراجح، إلّا) أنّ هذا كما أشرنا مبني علىٰ إجمال أخبار التخيير بزعم أنّ موضوعها المتكافئتان، ولا يعلم أنّه التكافؤ من جميع الجهات أو المرجّحات المنصوصة، لكنّه يمكن (أن يقال) بأنّ موضوعها المتعارضان فهي مطلقة خرج عنها موارد وجود المرجّحات المنصوصة.

وحينئذٍ يقال: (إنّ إطلاقات التخيير حاكمة علىٰ هذا الأصل)، إذ مع وجود الأصل اللفظي الذي هو من الأمارات الظنّية لا تصل النوبة إلىٰ الأُصول العمليّة، أعني: الاحتياط.

قال التنكابني في ذيل كلام المصنف (إلّا أن يقال: إنّ إطلاقات التخيير ... إلىٰ آخره) ما

المنصوصة من أحد أمرين:

إمّا أن يستنبط من النصوص ولو بمعونة الفتاوىٰ وجوبَ العمل بكلّ مـزيّة تـوجب أقربيّة ذيها إلىٰ الواقع، وإمّا أن يستظهر من إطلاقات التخيير الاختصاصَ بصورة التكافؤ من جميع الوجوه.

هذا لفظه: يعني أنّ الإطلاق في غير الموارد المنصوصة من الموارد التي شكّ في اعتبار المزيّة الوجدانيّة فيها حاكم علىٰ الأصل المزبور، لعدم جريان الأصل العملي مع وجود الدليل اللفظي، والمراد بالحكومة هنا الورود وقد أطلقها عليه في هذا الكتاب مراراً، لكون الأصل المذكور أصلاً عقليّاً لا يتصوّر فيه الحكومة التي هي تخصيص بلسان التفسير، لكنّ الاستدراك المزبور بمجرّد الفرض والتقدير لمخالفته لمذهب المصنف من الاختصاص بصورة التكافؤ من جميع الجهات. انتهىٰ.

وكيف كان، **(فلا بدّ للمتعدّي من المرجّحات الخاصّة المنصوصة من أحد أمرين)**.

أي: لو لم يتمّ التعدّي بحكم الأصل العملي، أعني: الاحتياط لعدم إجمال أدلّة التخيير حتىٰ تصل النوبة إليه، فطريق التعدّي هو الاستفادة مـن الدليـل الاجـتهادي، وهـو أحـد أمرين:

الأوّل: ما أشار إليه بقوله: **(إمّا أن يستنبط من النصوص)** الواردة فـي التـرجيح **(ولو بمعونة الفتاوىٰ وجوبَ العمل بكلّ مزيّة توجب أقربيّة ذيها إلىٰ الواقع)**.

والأمر الثاني: ما أشار إليه بقوله: **(وإمّا أن يستظهر من إطلاقات التخيير الاختصاصَ بصورة التكافؤ من جميع الوجوه)**.

بأن يقال ليس أخبار التخيير مجملة حتىٰ تصل النوبة إلىٰ أصل الاحتياط، كما فصّل، ولا مطلقة، كما مرّ، حتىٰ يكتفىٰ في تقييدها بالمرجّحات المنصوصة، بل هي دالّة علىٰ تخيير المتحيّر ولا تحيّر مع وجود المرجّح، ولك أن تقول: بأنّ إطلاق التخيير منصرف إلىٰ صورة فقد المرجّح علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

قال التنكابني في هذا المقام ما هذا لفظه: «لا يخفىٰ أنّ الالتزام بالأمر الأوّل يغني عن الالتزام بالثاني ويكفي في وجوب الترجيح بكلّ مزية، لأنّه إذا وجب الرجوع إلىٰ كلّ مزيّة من جهة دلالة التعليلات وغيرها عليه، فلو كان لأخبار التخيير إطلاق، لوجب تقييده به

والحقّ: إنّ تدقيق النظر في أخبار الترجيح يقتضي التزام الأوّل.
كما أنّ التأمّل الصادق في أخبار التخيير يقتضي التزام الثاني، ولذا ذهب جمهورُ

أيضاً كما وجب تقييده بعدم وجود المرجّحات المنصوصة، ولا يحتاج إلىٰ الالتزام باختصاص أخباره بصورة التسوية من جميع الجهات.

وأمّا الالتزام بالأمر الثاني من الاختصاص فلا يكفي في وجوب الترجيح بكلّ مزيّة مع قطع النظر عن دلالة الأخبار والإجماع عليه، بل لا بدّ في الحكم بوجوب الترجيح به من انضمام ذلك إليه، لأنّه مع عدم الانضمام يمكن الحكم بالرجوع إلىٰ التساقط وإلىٰ الأصل الموافق إن كان، وإلّا فإلىٰ التخيير العقلي إن لم يستفد العلم الإجمالي من ملاحظة الأخبار في الجملة، علىٰ ما ادّعاه المصنف﴿.

وبالجملة، مع الإغماض عن أخبار الترجيح رأساً لا يحصل من الحكم باختصاص أخبار التخيير بصورة التكافؤ ما ذكره من لزوم الترجيح، فأحد الأمرين كافٍ باعتبار وغير كافٍ باعتبار آخر». انتهىٰ.

ثمّ أورد الأوثق علىٰ الأمر الثاني، أعني: الاستظهار، حيث قال: لا أرىٰ وجهاً لهذا الاستظهار، لأنّ الوجه فيه إن كان ظهور الأسئلة نظراً إلىٰ أنّ قول السائل: «يأتي عنكم خبران أحدهما يأمرنا والآخر ينهانا، كيف نصنع»؟[1] ظاهر في اختصاص مورد السؤال بصورة التحيّر ولا تحيّر مع وجود المزايا.

يردّ عليه أنّ مجرّد وجود المزيّة في أحد الخبرين لا يرفع التحيّر، لأنّ الرافع له هو العلم باعتبار الشارع لها لا مجرّد وجودها، ولذا وقع السؤال عن المتعارضين في مورد أخبار الترجيح مع ظهوره في صورة التحيّر وأرجعه الإمام﴿ إلىٰ ملاحظة المرجّحات.

مع أنّ اختصاص مورد أخبار التخيير بصورة عدم المزيّة أصلاً لا يجدي في إثبات اعتبار المزيّة مطلقاً، لأنّ ثبوت التخيير ـ حينئذٍ ـ أعمّ من المدّعىٰ. انتهىٰ مورد الحاجة.

(والحقّ: إنّ تدقيق النظر في أخبار الترجيح يقتضي التزام الأوّل)، أي: وجوب العمل بكلّ مزيّة كما يأتي في كلام المصنف تفصيل ذلك.

---

(١) الاحتجاج ٢: ٢٦٥. الوسائل ٢٧: ١٢٢، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٤٢.

المجتهدين إلىٰ عدم الاقتصار علىٰ المرجّحات الخاصّة،بل ادّعىٰ بعضهم ظهور الاجماع وعدم ظهور الخلاف علىٰ وجوب العمل بالراجح من الدليلين، بعد أن حكي الإجماع عليه من جماعة.

وكيف كان، فما يمكن استفادة هذا المطلب منه فقراتٌ من الروايات:

(كما أنّ التأمّل الصادق في أخبار التخيير يقتضي التزام الثاني).

أي: اختصاص التخيير بصورة التكافؤ من كلّ جهة، إذ لا يُسأل عن علاج إلّا المتحيّر، فذكر المرجّحات إنّما هو لرفع التحيّر، فالتخيير إنّما هو لمن لم يمكنه رفع التحيّر للتكافؤ من كلّ جهة، علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(بل ادّعىٰ بعضهم ظهور الإجماع ...إلىٰ آخره).

وحاصل الكلام أنّ بعض المجتهدين بعد ما نسب إلىٰ جماعة دعوىٰ الإجماع ادّعىٰ هو بنفسه ـ أيضاً ـ الإجماع، ففي المسألة إجماعات منقولة بالواسطة، كما أشار إليه بقوله: (بعد أن حكي الإجماع عليه من جماعة)، وإجماع منقول بلا واسطة، كما تقدّمت إليه الإشارة بقوله: (بل ادّعىٰ بعضهم ظهور الإجماع).

قال المحقّق الأُشتياني في المقام ما هذا لفظه: «الثالث الإجماع عليه بقسميه قولاً وعملاً من الصحابة والتابعين و غيرهم من العامّة والخاصّة، كما يظهر لمن رجع إلىٰ كلماتهم في الأُصول والفروع في موارد الاستدلال والترجيح، ولو لم يكن إلّا نقله المتواتر سيّما من العلّامة في كتبه الأُصولية وأضرابه‌ﷺ كفىٰ في حصول القطع به.

ويرشد إليه كلامهم سيّما المحقّق في باب الترجيح بالقياس.

والحاصل أنّ تسالم الفريقين عليه ممّا لا يكاد أن يخفىٰ. إلىٰ أن قال: ولا يقدح فيه مخالفة الأخباريين، بل بعض المجتهدين كثقة الإسلام، سيّما علىٰ طريق الحدس في باب الإجماع، والمسألة وإن كانت أُصوليّة إلّا أنّها لمّا كانت عمليّة لا يتوهّم عدم كفاية الإجماع فيها، ثمّ إنّ المتيقّن من هذا الإجماع وإن كان تعارض الأخبار إلّا أنّه يكفي دليلاً في المقام؛ لأنّ كلامنا ليس في التعدّي من الأخبار، بل في التعدّي عن المرجّحات المنصوصة». انتهىٰ.

وحاصل الكلام في هذا المقام هو أنّ المصنف‌ﷺ ذهب إلىٰ التعدّي إلىٰ المرجّحات

منها: الترجيحُ بالأصدقيّة في المقبولة[1] وبالأوثقيّة في المرفوعة[2]، فإنّ اعتبار هاتين الصفتين ليس إلّا لترجيح الأقرب إلىٰ مطابقة الواقع في نظر الناظر في المتعارضين، من حيث إنّه أقربُ من غير مدخليّة خصوصيّة سبب، وليستا كالأعدليّة والأفقهيّة تحتملان لاعتبار الأقربيّة الحاصلة من السبب الخاصّ.

غير المنصوصة، فلا يجب الاقتصار علىٰ المرجّحات المنصوصة، ثمّ ذكر في وجه ما ذهب إليه من التعدّي وجوهاً:

الوجه الأوّل: ما أشار إليه بقوله: (منها: الترجيحُ بالأصدقيّة في المقبولة وبالأوثقيّة في المرفوعة، فإنّ اعتبار هاتين الصفتين ليس إلّا لترجيح الأقرب).

وحاصل الوجه الأوّل هو أنّ في جعل الإمام عليه السلام مثل الأصدقيّة والأوثقيّة مرجّحاً لإحدىٰ الروايتين دلالة علىٰ أنّ المناط في الترجيح بهما كونهما موجبة لأقربيّة إحداهما للواقع، فيجوز التعدّي إلىٰ كلّ ما فيه هذا المناط، فذكر الصفتين ليس لموضوعيّة فيهما، بل لترجيح الأقرب.

(إلىٰ مطابقة الواقع في نظر الناظر في المتعارضين، من حيث إنّه أقربُ من غير مدخليّة خصوصيّة سبب، وليستا كالأعدليّة والأفقهيّة تحتملان لاعتبار الأقربيّة الحاصلة من السبب الخاصّ).

بأن يكون لكلّ من الأعدليّة والأفقهيّة موضوعيّة في باب الترجيح، كما أنّ للعدالة موضوعيّة في باب الشهادة وللفقاهة موضوعيّة في باب التقليد.

وحاصل الكلام أنّ هذه الأوصاف الأربعة، وإن كانت مشتركة في أنّها موجبة لأقربيّة الخبر إلىٰ الواقع، إلّا أنّ وجوب الترجيح بالأعدليّة والأفقهيّة لا يفيد كبرىٰ كلّيّة، أعني: وجوب الترجيح بكلّ ما يوجب الأقربيّة، وذلك لما عرفت من احتمال موضوعيّة خصوص الأقربيّة الحاصلة من الأعدليّة والأفقهيّة.

وهذا بخلاف وجوب الترجيح بالأصدقيّة والأوثقيّة، حيث يُفيد كبرىٰ كلّيّة للقطع بعدم موضوعيّة الأقربيّة الحاصلة منهما، بل المناط فيهما هو الأقربيّة بما هي من أيّ سبب

---

(١) الكافي ١: ١٠/٦٧. الفقيه ٣: ١٨/٥. الوسائل ٢٧: ١٠٦، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ١.
(٢) غوالي اللآلئ ٤: ٢٢٩/١٣٣.

وحينئذٍ، فنقول: إذا كان أحدُ الراويين أضبطَ من الآخر، أو أعرفَ بنقل الحديث بالمعنىٰ أو شبه ذلك، فيكون أصدق وأوثق من الراوي الآخر، ونتعدّىٰ من صفات الراوي المرجّحة إلىٰ صفات الرواية الموجبة لأقربيّة صدورها، لأنّ أصدقيّة الراوي وأوثـقيّته لم تـعتبر في الراوي إلّا من حيث حصول صفة الصدق والوثاقة في الرواية، فإذا كان أحـدُ الخـبرين منقولاً باللفظ والآخر منقولاً بالمعنىٰ كان الأوّل أقربَ إلىٰ الصدق وأوْلىٰ بالوثوق.

ويؤيّد ما ذكرنا: أنّ الراوي بعد سماع الترجيح بمجموع الصفات لم يسأل عن صـورة وجود بعضها وتخالفها في الروايتين، وإنّما سأل عن حكـم صـورة تسـاوي الراويـين في

حصل.

(وحينئذٍ، فنقول: إذا كان أحدُ الراويين أضبطَ من الآخر، أو أعـرفَ بـنقل الحـديث بالمعنىٰ أو شبه ذلك).

كأكمليّة أحدهما من حيث السنّ يوم سماع الحديث مثلاً.

(فيكون أصدق وأوثق من الراوي الآخر).

بمعنىٰ أنّه ترجع وتُؤوّل الأضبطيّة والأعرفيّة والأكمليّة سناً إلىٰ الأصدقيّة والأوثقيّة من حيث المناط، أعني: الأقربيّة إلىٰ الواقع.

(ونتعدّىٰ من صفات الراوي المرجّحة إلىٰ صفات الرواية الموجبة لأقربيّة صدورها، لأنّ أصدقيّة الراوي وأوثقيّته لم تعتبر في الراوي إلّا من حيث حـصول صـفة الصـدق والوثاقة في الرواية).

بمعنىٰ أنّ الترجيح بأصدقيّة الراوي وأوثقيّته إنّـما هـو مـن جـهة أنّ اتّـصاف الراوي بالأصدقيّة يورث صفة الصدق في الرواية، واتّصافه بالأوثقيّة يوجب صفة الوثاقة فـيها، وحينئذٍ فلو كان في نفس الرواية صفة تورث الصدق والوثاقة يجب الترجيح بها، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(فإذا كان أحدُ الخبرين منقولاً باللفظ والآخر منقولاً بالمعنىٰ كان الأوّل أقـربَ إلىٰ الصدق وأوْلىٰ بالوثوق) من حيث الصدور من الثاني.

(ويؤيّد ما ذكرنا) استفادة الكبرىٰ الكـلّيّة (أنّ الراوي بعد سماع الترجيح بـمجموع الصفات لم يسأل عن صورة وجود بعضها).

الصفات المذكورة وغيرها حتىٰ قال: (لا يفضّلُ أحدُهما علىٰ صاحبه)[1]، يعني: بمزيّة من المزايا أصلاً، فلولا فهمُهُ أنّ كلّ واحد من هٰذه الصفات وما يشبهها مزيّة مستقلّة، لم يكن وقعٌ للسؤال عن صورة عدم المزيّة فيهما رأساً، بل ناسبه السؤال عن حكم عدم اجتماع الصفات، فافهم.

وعدم السؤال عن صورة بعض الصفات دون بعض يكون كاشفاً عن فهم الراوي كفاية الترجيح بكلّ واحدة من الصفات. ثمّ فهمه هذا يكون حجّةً من جهة تقرير الإمام عليه السلام له فيه. فالملخّص هو كفاية الترجيح بكلّ واحدة من الصفات انفراداً. وكذا لم يسأل عن صورة تعارض الصفات، لأنّ الراوي قد فهم تقديم ما هو الأقوىٰ ظنّاً علىٰ غيره، كما أشار إليه بقوله:

(وتخالفها في الروايتين، وإنّما سأل عن حكم صورة تساوي الراويين في الصفات المذكورة وغيرها حتىٰ قال: (لا يفضّل أحدهما علىٰ صاحبه)، يعني: بمزيّة من المزايا أصلاً، فلولا) استفادته كبرىٰ كلّيّة وهي الترجيح بالأقربيّة بأيّ شيء حصلت.

أي: لولا (فهمُهُ أنّ كلّ واحد من هذه الصفات) المنصوصة (وما يشبهها) من صفات الراوي أو الرواية (مزيّة مستقلّة).

قوله: (لم يكن وقعٌ للسؤال ... إلىٰ آخره) جواب لقوله: (فلولا فهمه ... إلىٰ آخره).

فالسؤال عن صورة عدم وجود المزيّة رأساً يكون كاشفاً عمّا ذكر من كفاية الترجيح بكلّ واحدة من الصفات، ثمّ الترجيح بكلّ صفةٍ ليس إلّا من حيث كونها موجبة للأقربيّة.

(فافهم) لعلّه إشارة إلىٰ أنّ فهم الراوي لكفاية الترجيح بكلّ واحد من الصفات لا يدلّ علىٰ كون المناط هو الترجيح بكلّ مزيّة، ولو لم تكن من سنخ الصفات المذكورة، كالترجيح بالنقل باللفظ علىٰ النقل بالمعنىٰ مثلاً.

وقوله: (لا يفضّل أحدهما علىٰ صاحبه) لا يدلّ علىٰ الترجيح بكلّ مزيّة، وإنّما يدلّ علىٰ أنّ المناط هو مطلق التفاضل بحسب الصفات، ولا يدلّ علىٰ التعدية إلىٰ غيرها من

---

(١) الكافي ١: ٦٧/١٠. الفقيه ٣: ٥/١٨. الوسائل ٢٧: ١٠٦، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ١.

ومنها: تعليله عليه السلام، الأخذَ بالمشهور بقوله: (فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه)[1].

توضيح ذلك: إنّ معنىٰ كون الرواية مشهورة كونُها معروفة عند الكلّ، كما يدلّ عليه فرضُ السائل كليهما مشهورين. والمراد بالشاذّ ما لا يعرفه إلّا القليل.

المزايا، ثمّ عدم السؤال عن حكم عدم اجتماع الصفات إنّما هو لفهمه أنّ المناط هو مطلق التفاضل بحسب الصفات لا مطلقاً.

قال الأُستاذ الاعتمادي في وجه (فافهم): لعلّه إشارة إلىٰ ما مرّ من أنّ ظهور الرواية في الترجيح بالمجموع ظهور موهومي بدويّ ناشىء عن ذكر المجموع في مكان واحد عاطفاً بالواو الدالّ علىٰ الشركة في الحكم، وعند الدقّة يتبيّن أنّ الواو ظاهر في الاشتراك في الحكم لا في اعتبار الاجتماع في الوجود. والعرف يفهمون في مثل هذا العطف كون كلّ من المعطوف والمعطوف عليه مناطاً مستقلاً في الحكم. هذا تمام الكلام في الوجه الأوّل، والوجه الثاني ما أشار إليه بقوله:

(ومنها: تعليله عليه السلام، الأخذَ بالمشهور بقوله: (فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه)).

وملخّص الكلام أنّ الإمام عليه السلام علّل وجوب الأخذ بالرواية المجمع عليها بكونها ممّا لا ريب فيه. ومن المعلوم والظاهر أنّ عدم الريب فيها ليس إلّا إضافيّاً، بمعنىٰ أنّ المشهور بالنسبة إلىٰ الشاذّ النادر لا ريب فيه، لا أنّه في نفسه ممّا لا ريب فيه، وإلّا لكان الخبر الشاذّ ممّا لا ريب في كذبه، فيكون داخلاً في بيّن الغيّ وهو خلاف ظاهر الاستشهاد.

فإنّ الإمام عليه السلام أدرجه في المشتبه، فعلىٰ هذا تدلّ المقبولة بعموم التعليل علىٰ أنّ كلّ خبرين ليس في أحدهما ريب بالنسبة إلىٰ الآخر يلزم الأخذ به، فالمنقول باللفظ مثلاً ممّا لاريب فيه بالنسبة إلىٰ المنقول بالمعنىٰ، فيجب الأخذ به.

ثمّ نرجع إلىٰ شرح العبارة طبقاً لما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(توضيح ذلك)، أي: استفادة كبرىٰ كلّيّة من هذا التعليل (إنّ معنىٰ كون الرواية مشهورة كونُها معروفة عند الكلّ)، بمعنىٰ أنّ جميع الرواة يعرفونها مع قطع النظر عن عملهم بها جميعاً أو بعضاً وعدمه.

---

(١) الكافي ١: ٦٧/ ١٠. الفقيه ٣: ٥/ ١٨. الوسائل ٢٧: ١٠٦، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ١.

ولا ريبَ أنّ المشهور بهذا المعنى ليس قطعي المتن والدلالة حتىٰ يصير ممّا لا ريبَ فيه، وإلّا لم يمكن فرضُهما مشهورين ولا الرجوعُ إلىٰ صفات الراوي قبل ملاحظة الشهرة، ولا الحكم بالرجوع مع شهرتهما إلىٰ المرجّحات الأُخَر.

فالمرادُ بنفي الريب نفيهُ بالإضافة إلىٰ الشاذّ، ومعناه: أنّ الريبَ المحتملَ في الشاذّ غير

(كما يدلّ عليه فرضُ السائل كليهما مشهورين).

فهذا الفرض يدلّ علىٰ أنّه ليس المراد بالشهرة الشهرة الفتوائيّة، لعدم إمكان قيامها علىٰ الطرفين المتضادّين مع عدم معروفيّة الفتوىٰ في زمان الأئمّة عليهم السلام، وكذا ليس المراد بها الشهرة العمليّة، أعني: عمل المشهور بها، إذ لا يمكن عمل المشهور بهما معاً.

فالشهرة في الرواية هي مجرّد معرفة المشهور بها.

(والمراد بالشاذّ ما لا يعرفه إلّا القليل)، فالقليل مشارك مع الآخرين في معرفة الرواية المشهورة، والآخرون لا يشاركون مع القليل في معرفة الشاذّة.

(ولا ريبَ أنّ المشهور بهذا المعنىٰ)، أي: بمعنىٰ مجرّد كونها معروفة عن الكلّ (ليس قطعي) من جهة الدلالة، فضلاً عند جميع الجهات، أي: قطعي (المتن والدلالة) والجهة (حتىٰ يصير) بتمام المعنىٰ (ممّا لا ريبَ فيه، وإلّا لم يمكن فرضُهما مشهورين).

بمعنىٰ أنّه بعد ما حكم الإمام عليه السلام بأخذ المشهور وترك الشاذّ فرض السائل الخبرين معاً مشهورين، فلو كان المشهور ممّا لا ريب في صحّته فكيف يمكن تعارض الخبرين كليهما ممّا لا ريب في صحّتهما؟.

(ولا الرجوعُ إلىٰ صفات الراوي قبل ملاحظة الشهرة).

بمعنىٰ أنّه لو كان المشهور قطعيّاً لا ريب في صحّته لوجب تقديمه علىٰ الشاذّ في الدرجة الأُولىٰ، فكيف لوحظت الصفات في المقبولة قبل لحاظ الشهرة؟.

(ولا الحكم بالرجوع مع شهرتهما إلىٰ المرجّحات الأُخَر)، أي: لو كان المشهور مقطوع الصحّة فالمشهوران كلاهما مقطوعا الصحّة.

ومعه لا معنىٰ للرجوع إلىٰ المرجّحات وطرح المرجوح، بل يحكم بإجمالهما ويرجع إلىٰ القواعد، فكيف حكم الإمام عليه السلام بالرجوع إلىٰ المرجّحات؟.

وأيضاً لو كان المشهور ممّا لا ريب في صحّته لكان الشاذّ ممّا لا ريب في بطلانه، فلا

محتمل فيه.

فيصير حاصلُ التعليل ترجيحَ المشهور علىٰ الشاذّ، بأنّ في الشاذّ احتمالاً لا يوجد في المشهور، ومقتضىٰ التعدّي عن مورد النصّ في العلّة وجوبُ الترجيح بكلّ ما يوجب كون أحد الخبرين أقلّ احتمالاً لمخالفة الواقع.

ومنها: تعليلهم عليهم السلام، لتقديم الخبر المخالف للعامّة، بأنّ الحقّ (والرشد في خلافهم)[1]، وأنّ ما وافقهم فيه التقيّة.

فإنّ هٰذه كلّها قضايا غالبيّة لا دائميّة، فيدلّ بحكم التعليل علىٰ وجوب ترجيح كلّ ما كان

وجه لتثليث الأُمور والاستشهاد بتثليث النبي صلى الله عليه وآله، ضرورة أنّ الغرض منه بيان حكم الشاذّ من حيث دخوله في الشبهات والأُمور المشكلة.

(فالمرادُ بنفي الريب نفيهُ بالإضافة إلىٰ الشاذّ، ومعناه: أنّ الريبَ المحتمل في الشاذّ غير محتمل فيه)، أي: في المشهور.

(فيصير حاصلُ التعليل ترجيحَ المشهور علىٰ الشاذّ، بأنّ في الشاذّ احتمالاً لا يوجد في المشهور، ومقتضىٰ التعدّي عن مورد النصّ في العلّة) المنصوصة هو (وجوبُ الترجيح بكلّ ما يوجب كون أحد الخبرين أقلّ احتمالاً لمخالفة الواقع)، كموافقة الشهرة العمليّة والفتوائيّة مثلاً. هذا تمام الكلام في الوجه الثاني، ثمّ الوجه الثالث ما أشار إليه بقوله:

(ومنها: تعليلهم عليهم السلام، لتقديم الخبر المخالف للعامّة، بأنّ الحقّ، والرشد في خلافهم).

فتعليل الإمام عليه السلام ـ الأخذ بمخالفة العامّة بأنّ (الرشد في خلافهم) ـ يدلّ علىٰ أنّ كلّ خبرين يكون في أحدهما الرشد غالباً يجب الأخذ به، فإنّه ليس الأخذ بمخالف العامّة بحيث يكون فيه الرشد دائماً، وذلك لكثرة الأحكام المتّفق عليها الفريقان.

كما أشار إليه بقوله: (فإنّ هذه كلّها قضايا غالبيّة لا دائميّة).

أي: بمعنىٰ أنّ الخبر المخالف لهم ليس قطعي الحقّ والرشد، كي يكون الخبر الموافق لهم قطعي البطلان أو قطعي التقيّة، بل المعنىٰ أنّ الخبر المخالف لهم فيه أمارة ظنّية للحقّ

---

(١) الكافي ١: ٦٧/ ١٠. الفقيه ٣: ٥/ ١٨. الوسائل ٢٧: ١٠٦/ ١، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ١.

معه أمارةُ الحقّ والرشد وتركِ ما فيه مظنّةُ خلاف الحقّ والصواب.

بل الإنصافُ: أنّ مقتضىٰ هٰذا التعليل ـ كسابقه ـ وجوبُ الترجيح بما هو أبعدُ عن الباطل من الآخر، وإن لم تكن عليه أمارةُ المطابقة، كما يدلّ عليه قوله ﷺ: (ما جاءكم عنّا من

والرشد، وهي غلبة الصحّة أو غلبة بيان الواقع، والموافق لهم فيه أمارة ظنّية للبطلان، وهي غلبة البطلان أو غلبة التقيّة.

(فيدلّ بحكم التعليل علىٰ وجوب ترجيح كلّ ما كان معه أمارةُ الحقّ والرشد).

قال التنكابني في المقام ما هذا لفظه: دلالة التعليلات المزبورة الواردة في باب وجوب الأخذ بما يخالف العامّة علىٰ وجوب الأخذ به، لكونه أقرب إلىٰ الواقع ممّا يوافقهم في صورة جعل القضايا المذكورة غالبيّة ممّا لا ريب فيها، لأنّ غالب أحكامهم إذا كانت مخالفة للواقع فيحصل من مخالفة الخبر أحكامهم قرب إلىٰ الواقع، ومن موافقته لها بعدٌ عنه.

وحينئذٍ فلا بدّ من حمل قوله ﷺ: (بل الإنصافُ ... إلىٰ آخره) علىٰ الالتزام بكون أحكامهم كثيرة المخالفة للواقع، إذ علىٰ التقدير المزبور يكون الخبر المخالف لهم أبعد عن الباطل والخبر الموافق لهم أقرب إليه، من غير أن يكون الأوّل أقرب إلىٰ الواقع لفرض عدم الالتزام بغلبة مخالفة أحكامهم للواقع.

وهذا الوجه المبني علىٰ ما ذكر هو الأظهر من حيث لزوم كون التعليل بأمر وجداني، إذ لا ريب أنّ المعلوم بالوجدان هو ذلك لا غلبة المخالفة للواقع، وإن كان هذا الوجه ضعيفاً بما يأتي عن قريب. انتهىٰ مورد الحاجة. تركنا ذيل كلامه خوفاً من التطويل المملّ، فمن يريد التفصيل فعليه الرجوع إلىٰ تمام كلامه ﷺ.

فنرجع إلىٰ توضيح العبارة طبقاً لما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، (وترك ما فيه مظنّةُ خلاف الحقّ والصواب) كمخالفة المشهور.

(بل الإنصافُ: أنّ مقتضىٰ هذا التعليل ـ كسابقه ـ وجوبُ الترجيح بما هو أبعدُ عن الباطل من الآخر، وإن لم تكن عليه أمارةُ المطابقة).

حاصل الكلام علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي أنّ الخبر المخالف ليس هو أقرب إلىٰ الحقّ، نعم، هو أبعد عن الباطل، لأنّ بطلان أحكامهم كثيري لا غالبي، فيكون الموافق

حديثين مختلفين فقِسهما على كتاب الله وأحاديثنا، فإنْ أشبههما فهو حق، وإن لم يشبههما فهو باطل)[١] فإنّه لا توجيهَ لهاتين القضيّتين، إلّا ما ذكرنا من إرادة الأبعديّة عن الباطل والأقربيّة إليه.

ومنها: قولهﷺ: (دع ما يريبك إلىٰ ما لا يريبك)[٢] دلّ علىٰ أنّه إذا دار الأمرُ بين أمرين في

أقرب إلىٰ الباطل والمخالف أبعد عن الباطل.

وعلىٰ فرض كون بطلان أحكامهم غالبيّاً لا يكون المخالف ـ أيضاً ـ أقرب إلىٰ الحقّ، لأنّ خلافهم لا ينحصر في خصوص الخبر المخالف، كما يأتي توضيحه في محلّه، فغاية الأمر كونه أبعد عن الباطل، فيفيد التعليل ـ أعني: (لأنّ الرشد في خلافهم)[٣] ـ الترجيح بكلّ ما يوجب الأبعديّة عن الباطل، فحينئذٍ يكون هذا التعليل موافقاً للتعليل السابق، إذ المعنىٰ وجوب ترجيح الخبر المخالف لهم، لكونه أبعد عن الباطل، كما كان المعنىٰ وجوب ترجيح الخبر المشهور، لكونه أبعد عن الريب، أعني: الباطل.

(كما يدلّ عليه)، أي: علىٰ وجوب الترجيح بمجرّد الأبعديّة عن الباطل (قولهﷺ: (ما جاءكم عنّا من حديثين مختلفين فقِسهما علىٰ كتاب الله وأحاديثنا، فإنْ أشبههما فهو حقّ)، أي: أبعدُ عن الباطل.

(وإن لم يشبههما فهو باطل)، أي: أقرب إلىٰ الباطل، كما قال: (فإنّه لا توجيهَ لهاتين القضيّتين، إلّا ما ذكرنا من إرادة الأبعديّة عن الباطل والأقربيّة إليه)، نظراً إلىٰ أنّه يستشمّ من لفظ المشابهة هذا المعنىٰ.

وفيه: إنّ المراد من مشابهة الخبر بالكتاب والسنّة تفرّعه علىٰ الأُصول والقواعد المسلّمة المستفادة منهما، فمفادها مفاد الموافقة للكتاب والسنّة. هذا تمام الكلام في الوجه الثالث.

أمّا الوجه الرابع، فقد أشار إليه بقوله: (ومنها: قولهﷺ: (دع ما يريبك إلىٰ ما لا

---

(١) تفسير العياشي ١: ٢/٧. الوسائل ٢٧: ١٢٣، أبواب صفات القاضي ب ٩، ح ٤٨.

(٢) غوالي اللآلئ ١: ٣٩٤/٤٠، المعجم الكبير ٢٢: ٣٩٩/١٤٧. الوسائل ٢٧: ١٦٧، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٤٣.

(٣) الكافي ١: ٨. الوسائل ٢٧: ١١٢، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ١٩.

أحدهما ريبٌ، ليس في الآخر ذلك الريبُ يجب الأخذُ به، وليس المراد نفي مطلق الريب، كما لايخفىٰ.

وحينئذٍ فإذا فرض أحدُ المتعارضين منقولاً بلفظه، والآخر منقولاً بالمعنىٰ وجب الأخذُ بالأوّل، لأن احتمال الخطأ في النقل بالمعنىٰ منفي فيه، وكذا إذا كان أحدُهما أعلىٰ سنداً لقلّة الوسائط، إلىٰ غير ذلك من المرجّحات النافية للاحتمال الغير المنفي في طرف المرجوح.

يريبك) دلّ علىٰ انّه إذا دار الأمرُ بين أمرين في أحدهما ريبٌ، ليس في الآخر ذلك) المقدار من الريب (يجب الأخذُ به، وليس المراد نفي مطلق الريب، كما لا يخفىٰ).

أي: ليس المعنىٰ دع ما يريبك إلىٰ ما ليس فيه أصلاً، إذ لو كان أحد الأمرين ممّا ليس فيه ريب أصلاً لكان الأمر الآخر ممّا لا ريب في بطلانه، لا ممّا يريبك، فالمعنىٰ دع ما يريبك إلىٰ ما لا يريبك بالنسبة إليه، و حينئذٍ فإذا فرض أحد المتعارضين منقولاً بلفظه والآخر منقولاً بالمعنىٰ وجب الأخذ بالأوّل، لأن احتمال الخطأ في النقل بالمعنىٰ منفي فيه.

وكذا اذا كان (أحدهما أعلىٰ سنداً لقلّة الوسائط إلىٰ غير ذلك من المرجّحات النافية للاحتمال) في طرف الراجح (الغير المنفي في طرف المرجوح)، كتقطيع أحد الخبرين أو إرساله، أو رفعه، أو إضماره، كما في شرح الأستاذ الاعتمادي.

نذكر ما في تعليقة غلام رضا؟ إذ ذكره لا يخلو عن فائدة، فقال في ذيل كلام المصنف؟: (الىٰ غير ذلك من المرجّحات النافية للاحتمال) ما هذا لفظه: «بقي هنا أمران:

أحدهما: إنّه هل يعتبر فيما يتعدّىٰ إليه علىٰ تقدير التعدّي أن يكون مفيداً للظنّ الفعلي أو لا، بل الظنّ النوعي يكون كافياً؟ وجهان ...

قد يقال بالثاني نظراً إلىٰ عدم إمكان العمل بخبر من الأخبار، إلّا بإعمال أُصول كثيرة لدفع الإرسال والخطأ، والزيادة، والنقصان، والتخصيص، وسائر أقسام المجاز. واعتبار هذه الأُصول من باب الظنّ النوعي المطلق أو المقيّد بعدم الظنّ علىٰ الخلاف، وكلاهما غير ملازم للظنّ الشخصي.

فالمراد بالرجحان في المقام كونه راجحاً بالنسبة إلىٰ مقابله، بأن يكون قرينة عليه في الجملة.

والتحقيق في المقام أنّ مناط التعدّي بمقتضىٰ الوجوه الدالّة عليه إنّما هو الأقربيّة،

....

وذلك لا يحصل إلّا في الظنّ الفعلي، ففي كلّ موضوع لم يحصل الظنّ لم توجد الأُقربيّة.

ثانيهما: إنّ الرجوع إلىٰ مطلق الرجحان هل يختصّ بالظّنّيين أو يأتي في القطعيّين؟.

والمراد كونهما قطعيّين من حيث الصدور فقط وإلّا فلا مجال لفرض التعارض بينهما.

والتحقيق أنّ اعتبار مطلق الرجحان فيهما ممّا لا وجه له، لأنه بعد فرض صدورهما جزماً لا معنىٰ لاعتبار الأُعدليّة والأُصدقيّة.

نعم، ملاحظة موافقة العامّة و مخالفتهم لا تخلو عن إشكال، نظراً إلىٰ عموم التعليل فهو يأتي في القطعيّين أيضاً، وإلىٰ أنّ اعتبار الموافقة والمخالفة كسائر المرجّحات إنّما هو في الأُخبار الظنّيّة الصدور دون القطعيّة). انتهىٰ. هذا تمام الكلام في المقام الثالث.

المقام الرابع

في بيان المرجّحات

وهي علىٰ قسمين:

أحدُهما: ما يكون داخليّاً، وهي كلّ مزيّة غير مستقلّة في نفسه بل متقوّمة بما فيه.

وثانيهما: ما يكون خارجيّاً بأن يكون أمراً مستقلّاً بنفسه ولو لم يكن هناك خبر، سواء كان معتبراً كالأصل والكتاب، أو غير معتبر في نفسه كالشهرة ونحوها.

ثمّ المعتبرُ إمّا أن يكون مؤثّراً في أقربيّة أحد الخبرين إلىٰ الواقع كالكتاب والأصل، بناءً علىٰ إفادة الظنّ.

المقام الرابع

في بيان المرجّحات

وهي علىٰ قسمين:

(أحدُهما: مايكون داخليّاً)، والملاك فيه ما لايكون مستقلاً في نفسه، بل متقوّم بما في الخبر، كالأعدليّة من حيث الراوي وعلوّ السند والأفصحيّة والمنقوليّة باللفظ، كما أشار إليه بقوله:

(وهي كلّ مزيّة غير مستقلّة في نفسه بل متقوّمة بما فيه).

(وثانيهما: ما يكون خارجيّاً)، والملاك فيه ما أشار إليه بقوله:

(بأن يكون أمراً مستقلّاً بنفسه ولو لم يكن هناك خبر، سواء كان معتبراً كالأصل)، أي: كأصل البراءة، حيث يكون مرجّحاً لما يدلّ علىٰ عدم وجوب شيء عند تعارضه بما دلّ علىٰ وجوب ذلك الشيء، مع أنّ الأصل أمر مستقلّ، بمعنىٰ أنّه يرجع إليه لولا المتعارضان.

(والكتاب)، فإنّه إذا تعارض الخبران في جواز بيع العذرة وعدمه يكون عموم ﴿أَحَلَّ

أو غير مؤثّر، ككون الحرمة أولىٰ بالأخذ من الوجوب والأصل، بناءً علىٰ كونه من باب التعبّد الظاهري، وجعلُ المستقلّ المعتبر مطلقاً، خصوصاً ما لا يؤثّر في الخبر من المرجّحات لا يخلو عن مساحة.

اللهُ البَيعَ﴾[1] مرجّحاً وهو أمر مستقلّ معتبر، بمعنىٰ أنّه لولا المتعارضان يرجع إليه، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(أو غير معتبر في نفسه كالشهرة)، أي: كالشهرة في الفتوىٰ (ونحوها)، كنقل الإجماع فإنّه إذا وافق فتوىٰ المشهور لأحد الخبرين يكون مرجّحاً له من الخارج، إلّا أنّه لولا المتعارضان لا يرجع إليه، بناء علىٰ عدم كون الشهرة من الظنّون الخاصّة، وكذا الكلام في نقل الإجماع والاستقراء الناقص والأولويّة الظنّية وغيرها.

(ثمّ المعتبرُ إمّا أن يكون مؤثّراً في أقربيّة أحد الخبرين إلىٰ الواقع كالكتاب) ـ والإجماع المنقول والشهرة ـ (والأصل، بناءً علىٰ إفادة الظنّ)، فإنّ هذه الأُمور بنفسها مفيدة للظنّ، فموافقتها لأحد الخبرين توجب قوّة الظنّ.

(أو غير مؤثّر، ككون الحرمة أولىٰ بالأخذ من الوجوب).

فإنّ مذهب بعضهم في مطلق الدوران بين المحذورين تقديم الحرمة، وذلك لأولويّة دفع المفسدة، وللاستقراء، ولحصول امتثالها بلا قصد ومع كلّ فعل، ومرّ في بابه فساد الأوّلين وعدم حجّيّة الثالث، إذ الاستحسان لا يفيد وجوب التقديم.

نعم، يعدّ ذلك مرجّحاً لخبر الحرمة المعارض لخبر الوجوب من دون إيراث الأقربيّة إلىٰ الواقع، لأن جهة الحسن في الحرمة لا ربط لها بالطريقيّة إلىٰ الواقع، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(والأصل، بناءً علىٰ كونه من باب التعبّد الظاهري).

لا من باب الطريقيّة إلىٰ الواقع.

(وجعلُ المستقلّ المعتبر مطلقاً)، أي: معتبراً كان أم لا مؤثّراً كان أم لا، (خصوصاً ما لا يؤثّر في الخبر من المرجّحات لا يخلو عن مسامحة)، غرضه علىٰ ما في شرح الأُستاذ

---

(١) البقرة: ٢٧٥.

الاعتمادي هو الإشكال الأدبي علىٰ تعبير العلماء، و حاصله:

إنّ المتبادر من لفظ المرجّح ما أثّر مزيّة وقوّة في الخبر من دون استقلاله بإفادة الحكم، فإطلاقه علىٰ مثل الكتاب مسامحة لاستقلاله في إفادة الحكم علىٰ مثل أولويّة الحرمة مسامحة في مسامحة، للاستقلال ولعدم التأثير في القوّة، وكان المناسب إطلاق المعاضد علىٰ هذه الأمور.

وفي التنكابني في ذيل قول المصنف: (لا يخلو عن مسامحة) ما هذا لفظه: لأن المتبادر من المرجّح ما يحدث الترجيح والاعتبار في الموافق له من غير أن يكون هو معتبراً بنفسه، فالمناسب أن يسمّىٰ هذا بالمعتضد لا بالمرجّح، وقد سمعت أنّ موافقة الكتاب والسنّة من باب الاعتضاد ولا إشكال في الأخذ به.

والوجه في الخصوصيّة أنّ ما لا يؤثّر في الخبر قرباً إلىٰ الواقع لا يكون من سنخه فكيف يسمّىٰ بالمرجّح له؟ ويمكن أن يكون وجه المسامحة أنّ المراد من موافقة الكتاب والسنّة موافقة عموماتهما وإطلاقاتهما، وإلّا فالخبر المخالف للكتاب والسنّة بطريق التباين الكلّي لا يكون حجّةً أصلاً ولو شأناً، فيخرج عن باب التعارض كما سبق تحقيق ذلك في باب حجّيّة ظواهر الكتاب، وسيجيء أيضاً.

ولا شكّ أنّ العامّ الكتابي مثلاً ليس في مرتبة الخبر بناء علىٰ المشهور من جواز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد، وكذلك الأصل ولو علىٰ تقدير إفادته الظنّ، لكونه تعليقيّاً بالنسبة إلىٰ الخبر، ووجه الخصوصيّة علىٰ تقدير كون المعتبر غير مؤثّر في أقربيّة الخبر الموافق له إلىٰ الواقع حينئذٍ واضح، لوضوح عدم سنخيّة للخبر حينئذٍ. انتهىٰ.

المرجّحات الداخلية

أمّا [المرجّح] الداخلي، فهو علىٰ أقسام لأنه إمّا أن يكون راجعاً إلى الصدور، فيفيد المرجّح كونَ الخبر أقربَ إلىٰ الصدور وأبعدَ عن الكذب، سواء كان راجعاً إلىٰ سنده كصفات الراوي، أو إلىٰ متنه كالأفصحيّة، وهٰذا لا يكون إلّا في أخبار الآحاد، وإمّا أن يكون راجعاً إلىٰ وجه الصدور، ككون أحدهما مخالفاً للعامّة أو لعمل سلطان الجور أو قاضي الجور، بناءً علىٰ احتمال كون مثل هٰذا الخبر صادراً لأجل التقيّة، وإمّا أن يكون راجعاً إلىٰ مضمونه، كالمنقول باللفظ بالنسبة إلىٰ المنقول بالمعنىٰ، إذ يحتمل الاشتباه في التعبير، فيكون مضمون المنقول باللفظ أقربَ إلىٰ الواقع، وكالترجيح بشهرة الرواية ونحوها.

(أمّا المرجّح الداخلي، فهو علىٰ أقسام).

قال المحقّق الأشتياني والتنكابني في المقام ما هذا حاصله: من أنّ تقسيم الداخلي إلىٰ الأقسام المذكورة وجعله مقسّماً لها يدلّ علىٰ عدم جريان التقسيم المذكور في الخارجي، والأمر كذلك، فإنّ الترجيح بالمرجّح الخارجي يرجع إلىٰ تقوية المضمون دائماً.

نعم، مخالفة العامّة بناء علىٰ كونها من المرجّحات الخارجيّة تحتمل أن تكون من مرجّحات جهة الصدور وأن تكون من مرجّحات المضمون.

ثمّ إنّ الكلام في الأقسام المزبورة للمرجّح ـ يعني: المرجّح بحسب الصدور وجهته، والمضمون، والدلالة ـ قد يقع في بيان موردها، فإنّها تختلف بحسب المورد في الجملة، كما أشار إليه في الكتاب، وقد يقع بيان مرتبة بعضها مع بعض.

أمّا الكلام من الجهة الأولىٰ، فحاصله: إنّ المرجّح من حيث الصدور سواء كان مورده السند ـ أي: رجال الحديث ـ أو المتن لا يتحقّق إلّا في الأخبار الظنّيّة، وإن كانت نبويّة فلا يجري في الكتاب والسنّة القطعيّة وإن كانت إماميّة.

والمرجّح من حيث وجه الصدور يتحقّق في الأخبار القطعيّة ـ أيضاً ـ إن كانت من الأخبار الإماميّة، ولا يتحقّق في الأحاديث النبويّة ضرورة عدم تصوّر التقيّة في حقّ النبي ﷺ في بيان الأحكام، إذ التقيّة منه ﷺ تنافي لمنصب التبليغ، لأن من شأن النبي ﷺ بيان الأحكام، وإنشاؤها، فلو لم يبيّنها يلزم نقض الغرض، ثمّ المرجّح من حيث المضمون

ترجيح الرواية باعتبار قوّة الدلالة: وهٰذه الأنواع الثلاثة كلّها متأخّرة عن الترجيح باعتبار قوّة الدلالة، فإنّ الأقوىٰ دلالةً مقدّمٌ علىٰ ما كان أصحّ سنداً وموافقاً للكتاب

والدلالة يوجد في مطلق الأحاديث، قطعيّة كانت أو ظنيّة نبويّة كانت أو غيرها.

وأمّا الكلام من الجهة الثانية، فحاصله: إنّه لا إشكال في اختلاف مرتبة المرجّحات من حيث التقديم والتأخير عند اجتماعها واختلافها من حيث وجود بعضها في أحد المتعارضين وبعضها في الآخر إذا اختلفا جنساً، وإنّما الإشكال والخلاف في أنّ هذه الأنواع هل كلّ واحد منها مرجّح في عرض الآخر ...؟ بحيث لو كان أحد منها لأحد المتعارضين والآخر للآخر يقع التزاحم بينهما، فلابدّ وأن يعمل بقواعد باب التزاحم من تقديم أقواهما مناطاً، وإلّا فالتخيير أوّلاً، بل إنّها مرتّبة في مقام الترجيح، فبعض الأنواع مقدّم علىٰ بعض آخر. فها هنا خلافان:

أحدهما: في أنّها مرتّبة أو عرضيّة.

ثانيهما: بعد الفراغ عن أنّها مرتّبة وبعضها مقدّم علىٰ بعض آخر، وقع الخلاف في أنّ المرجّح الجهتي مقدّم علىٰ السندي أو العكس ...؟.

ثمّ الظاهر من كلام المصنف‌ﷺ هو كونها مرتّبة لا عرضيّة، ثمّ الترجيح بقوة الدلالة يتقدّم علىٰ الثلاثة الأُخرىٰ، كما أشار إليه بقوله:

(وهذه الأنواع الثلاثة)، أي: المرجّح الداخلي الصدوري والمرجّح الداخلي الجهتي، والمرجّح المضموني داخلياً كان أو خارجيّاً، فإنّ المرجّحات الخارجيّة كلّها داخلة في المرجّح المضموني كما عرفت.

(كلّها متأخّرة عن الترجيح باعتبار قوّة الدلالة، فإنّ الأقوىٰ دلالةً) وإن كان موافقاً للعامّة (مقدّمٌ علىٰ ما كان أصحّ سنداً)، أي: الرجحان الدلالي مقدّم علىٰ الرجحان الصدوري (وموافقاً للكتاب)، أي: الرجحان الدلالي مقدّم علىٰ الرجحان المضموني الخارجي، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

وملخّص الكلام أنّه لا إشكال بل ولاخلاف عند بعض، بل الإجماع عليه عند آخر في تقديم الترجيح من حيث الدلالة علىٰ سائر المرجّحات علىٰ ما هو مقتضىٰ الأخبار أيضاً، كما في بحر الفوائد.

ومشهور الرواية بين الأصحاب، لأن صفات الرواية لا تزيده على المتواتر، وموافقة الكتاب لا تجعله أعلىٰ من الكتاب. وقد تقرّر في محلّه تخصيصُ الكتاب والمتواتر بأخبار الآحاد. فكلٌّ ما يرجع التعارضُ إلىٰ تعارض الظاهر والأظهر، فلا ينبغي الارتياب في عدم ملاحظة المرجّحات الأُخَر.

(ومشهور الرواية بين الأصحاب).

أي: الرجحان الدلالي مقدّم علىٰ الرجحان المضموني الداخلي، مثلاً إذا ورد في المشهور عن الأعدل أنّه يجب القصر في مسيرة ثمانية فراسخ، وروىٰ العدل أنّه لابأس بالقصر في المواطن الأربعة، يكون الثاني مع كونه خبر عدل مقدّماً علىٰ الأوّل مع كونه مشهوراً رواه الأعدل، لكون ظهور الثاني في الجواز أقوىٰ من ظهور الأوّل في الوجوب، لأن الثاني خاصّ والأوّل عامّ، وظهور الخاصّ في الخصوص أقوىٰ من ظهور العامّ في العموم، فيجمع بينهما بحمل العامّ علىٰ الخاصّ وجعل الخاصّ مخصّصاً للعامّ.

(لأن صفات الرواية لا تزيده علىٰ المتواتر، وموافقة الكتاب لا تجعله أعلىٰ من الكتاب. وقد تقرّر في محلّه) كمباحث الألفاظ (تخصيصُ الكتاب والمتواتر بأخبار الآحاد. فكلٌّ مايرجع التعارضُ إلىٰ تعارض الظاهر والأظهر).

فيتقدّم الأظهر علىٰ الظاهر، سواء كانت النسبة بينهما التباين، كما في قوله: يجب غسل الجمعة وينبغي غسل الجمعة، حيث إنّ ظهور الأوّل في الوجوب أقوىٰ من ظهور الثاني في الندب.

أو العموم المطلق، كما في قوله: أكرم العلماء و لا بأس بإكرام النحاة، فإنّ ظهور الثاني في الجواز أقوىٰ بقرينة الخاصّ من ظهور الأوّل في العموم. أو العموم من وجه، كما في قوله: أكرم كلّ عالم و لا تكرم فاسقاً، فإنّ ظهور الأوّل في الشمول لمادّة الاجتماع أقوىٰ من ظهور الثاني فيه، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(فلا ينبغي الارتياب في عدم ملاحظة المرجّحات الأُخَر).

ففي المثال الأوّل يؤخذ بظاهر قوله: يجب ويُحمل قوله: ينبغي علىٰ الوجوب وإن كان سنده أقوىٰ، وفي المثال الثاني يحمل العامّ علىٰ الخاصّ وإن كان سند العامّ أقوىٰ، وفي المثال الثالث يُؤخذ بعموم أكرم العلماء ويحمل قوله: لا تكرم فاسقاً علىٰ غير العالم وإن كان

والسرُّ في ذلك ما أشرنا إليه سابقاً من أنّ مصبّ الترجيح بها هو ما إذا لم يمكن الجمعُ بوجه عرفي يجري في كلامين مقطوعي الصدور علىٰ غير جهة التقيّة، بل في جزءي كلام واحد.

وبتقرير آخر: إذا أمكن فرض صدور الكلامين علىٰ غير جهة التقيّة وصيرورتهما، كالكلام الواحد علىٰ ما هو مقتضىٰ دليل وجوب التعبّد بصدور الخبرين.

سنده أقوىٰ، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(والسرُّ في ذلك)، أي: في تقديم الترجيح بالدلالة علىٰ الأنواع الثلاثة من المرجّحات (ما أشرنا إليه سابقاً) عند البحث في أولويّة الجمع من الطرح.

(من أنّ مصبّ)، أي: مورد (الترجيح بها)، أي: المرجّحات (هو ما إذا لم يمكن الجمعُ بوجه عرفي)، كما إذا لم يكن (أحدهما) ظاهراً والأُخذ أظهر، كي يحمل الظاهر علىٰ الأظهر، (يجري في كلامين مقطوعي الصدور علىٰ غير جهة التقيّة).

فإنّك لو قطعت بصدور قوله: يجب غسل الجمعة وقوله: ينبغي غسل الجمعة، وأنّ شيئاً منهما لم يصدر تقيّة، لجمعت بينهما بحسب عادتك العرفيّة بلا تأمل وتحيّر، بحمل ينبغي علىٰ الوجوب، فكذا إذا بلغا بطريق خبر الواحد.

(بل في جزءي كلام واحد).

فإنّه إذا قال أحد: رأيت أسداً يرمي، لا تجد من نفسك التحيّر، بل تجعل قوله: يرمي - لقوّة ظهوره في رمي النبل - قرينة علىٰ إرادة الرجل الشجاع من الأُسد ولا تحتمل العكس، أي: كون الأسد علىٰ حمل الرمي بقلع أحجار الأُرض بمخالبه، والإتيان بلفظة، بل لعلّه من جهة أنّ عناية العرف بالجمع بين أجزاء كلام واحد أزيد من عنايتهم بالجمع بين الكلامين القطعيّين صدوراً، بحيث يكتفون في وجه الجمع بين أجزاء الكلام برائحة الأُظهريّة.

فالغرض أنّ أخبار الترجيح ليس مصبّها مطلق الخبرين المتعارضين، بل مختصّة بغير ما يمكن فيه الجمع الجاري في قطعي الصدور، بل في جزءي الكلام، كما في شرح الأُستاذ.

(وبتقرير آخر: إذا أمكن فرض صدور الكلامين علىٰ غير جهة التقيّة وصيرورتهما) بحمل الظاهر علىٰ الأُظهر، (كالكلام الواحد).

توضيح ذلك علىٰ ما في شرح الاعتمادي أنّ التعارض عبارة عن تنافي مدلولي الدليلين،

فيدخل في قولهﷺ: (أنتم أفقهُ الناس إذا عرفتم معانيَ كلامنا)[1] إلىٰ آخر الرواية المتقدّمة، وقولهﷺ: (إنّ في كلامنا محكماً ومتشابهاً فَرُدُّوا متشابهها إلىٰ مُحكمها)[2].

ولا يدخل ذلك في مورد السؤال عن علاج المتعارضين، بل مورد السؤال عن العلاج مختصٌ بما إذا كان المتعارضان لو فرض صدورهما، بل اقترانهما، تحيّر السائلُ فيهما.

فكلّما أمكن الجمع بين الخبرين وجعلهما مثل كلام واحد، بحمل الظاهر علىٰ النصّ أو الأظهر أمكن فرض صدورهما والتعبّد بسندهما علىٰ جهة بيان الواقع، وكلّما لم يمكن الجمع المذكور ولكن أمكن حمل (أحدهما) علىٰ التقيّة أمكن أيضاً فرض صدورهما و التعبّد بسندهما علىٰ جهة التقيّة.

وإن لم يمكن شيء منهما امتنع فرض صدورهما لامتناع صدور المتنافيين عن المعصوم، فيطرح (أحدهما) المخيّر أو المعيّن لمرجّح.

فنقول: إذا أمكن فرض صدور كليهما علىٰ جهة بيان الواقع وجعلهما مثل كلام واحد (علىٰ ما هو مقتضىٰ دليل وجوب التعبّد بصدور الخبرين).

بمعنىٰ أنّ أدلّة حجّيّة خبر الواحد شاملة لكلا الخبرين والفرض إمكان الجمع، فهي تقتضي فرض صدورهما والجمع بينهما بحمل الظاهر علىٰ النصّ أو الأظهر.

وبالجملة، إذا أمكن ذلك (فيدخل في قولهﷺ: (أنتمُ أفقهُ الناس إذا عرفتم معانيَ كلامنا) إلىٰ آخر الرواية المتقدّمة، وقولهﷺ: (إنّ في كلامنا محكماً ومتشابهاً فَرُدُّوا متشابهها إلىٰ مُحكمها)).

(ولايدخل ذلك في مورد السؤال عن علاج المتعارضين، بل مورد السؤال عن العلاج مختصٌّ بما إذا كان المتعارضان لو فرض صدورهما، بل اقترانهما، تحيّر السائلُ فيهما).

كما لو قطعت بالفرض بصدور اغتسل للجمعة وينبغي غسل الجمعة، فإنّك تتحيّر في الوجوب والندب لفرض تساوي ظهورهما، فأخبار العلاج مختصّة بمثل ذلك، بخلاف قوله: يجب غسل وينبغي غسل الجمعة، فإنّ الأوّل في الوجوب، وكذا إذا قال أحد: صادفت أسداً يقاتلني، تحيّرت في أنّه أراد المفترس أو الرجل الشجاع، لفرض

---

(١) معاني الأخبار: ١/١. الوسائل ٢٧: ١١٧، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٢٧.

(٢) عيون أخبار الرضاﷺ ١: ٢٩٠ / ٣٩. الوسائل ٢٧: ١١٥، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٢٢.

ولم يظهر المرادُ منهما إلّا ببيان آخر لأحدهما أو لكليهما. نعم، يقع الكلام في ترجيح بعض الظواهر علىٰ بعض وتعيين الأظهر، وهٰذا خارجٌ عمّا نحن فيه.

وما ذكرناه ممّا لا خلاف فيه، كما استظهر بعضُ مشايخنا المعاصرين ويشهد له ما يظهر

تساوي. ظهور الأسد في المفترس مع ظهور المقاتل في الرجل الشجاع، بخلاف رأيت أسداً يرمي، فإنّ قوله: يرمي أظهر في الرجل الشجاع. ولفظة (بل) إشارة إلىٰ كفاية رائحة الأظهريّة في أحد جزءي الكلام في رفع التحيّر، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

وفي التنكابني ما هذا لفظه: وجه الترقي أنّ التحيّر في مورد أخبار العلاج في صورة الاقتران أوضح منه في صورة عدم الاقتران.

وبالجملة، أخبار العلاج مختصّة بما إذا تساوىٰ المتعارضان في الظهور، بحيث (لم يظهر المرادُ منهما إلّا ببيان آخر لأحدهما).

كما في مثل اغتسل للجمعة وينبغي غسل الجمعة، فإنّه لا يظهر المراد إلّا بقيام الإجماع مثلاً علىٰ الاستحباب.

(أو لكليهما)، كما في مثل (ثمن العذرة سحت)[1] وقوله: (لا بأس ببيع العذرة)[2]، فإنّه لا يظهر المراد إلّا بقيام الإجماع مثلاً علىٰ جواز بيع العذرة الطاهرة وحرمة بيع العذرة النجسة.

(نعم، يقع الكلام في ترجيح بعض الظواهر علىٰ بعضٍ و تعيين الأظهر).

بمعنىٰ أنّ الكبرىٰ - أعني: وجوب الجمع وعدم الرجوع إلىٰ أخبار العلاج فيما إذا كان (أحدهما) أظهر - مسلّمة، وإن وقع الكلام في الصغريات، ففي مثل اغتسل للجمعة وينبغي غسل الجمعة يمكن ذهاب بعض إلىٰ أظهريّة الأوّل، وبعضٍ إلىٰ أظهريّة الثاني، وبعض إلىٰ التساوي، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(وهذا خارجٌ عمّا نحن فيه. وما ذكرناه ممّا لا خلاف فيه، كما استظهر) أي: نفي الخلاف

---

(١) التهذيب ٦: ٣٧٢ / ١٠٨٠. الاستبصار ٣: ٥٦ / ١٨٢. الوسائل ١٧: ١٧٥، أبواب مايكتسب به، ب ٤٠، ح ١.

(٢) التهذيب ٦: ٣٧٢ / ١٠٧٩. الاستبصار ٣: ٥٦ / ١٨١، ١٨٣. الوسائل ١٧: ١٧٥، أبواب مايكتسب به، ب ٤٠، ح ٢، ح ٣.

من مذاهبهم في الأُصول وطريقتهم في الفروع.

نعم، قد يظهر من عبارة الشيخ ﷺ في الاستبصار خلافُ ذلك، بل يظهر منه أنّ الترجيح بالمرجّحات يلاحظ بين النصّ والظاهر، فضلاً من الظاهر والأظهر، فإنّه ﷺ بعد ذكر حكم الخبر الخالي عمّا يعارضه قال: «وإن كان هناك ما يعارضه فينبغي أن ينظر في المتعارضين فيعمل علىٰ أعدل الرواة في الطريق، وإن كانا سواءً في العدالة عمل على أكثر الرواة عدداً، وإن كانا متساويين في العدالة والعدد وكانا عاريين عن القرائن التي ذكرناها، ينظرُ، فإن كان متىٰ عمل بأحد الخبرين أمكن العملُ بالآخر علىٰ بعض الوجوه وضرب من التأويل ، كان العملُ به أَولىٰ من العمل بالآخر الذي يحتاج مع العمل به إلىٰ طرح الخبر الآخر، لأنه يكون العامل به عاملاً بالخبرين معاً.

(بعضُ مشايخنا المعاصرين ويشهد له)، أي: لاختصاص أخبار العلاج بغير مورد إمكان الجمع العرفي (ما يظهر من مذاهبهم في الأُصول وطريقتهم في الفروع). إلىٰ أنّ قال المصنف ﷺ:

(نعم، قد يظهر من عبارة الشيخ ﷺ في الاستبصار خلافُ ذلك، بل يظهر منه أنّ الترجيح بالمرجّحات يلاحظ بين النصّ والظاهر، فضلاً من الظاهر والأظهر، فإنّه ﷺ بعد ذكر حكم الخبر الخالي عمّا يعارضه قال: وإن كان هناك ما يعارضه فينبغي أن ينظر في المتعارضين فيعمل علىٰ أعدل الرواة في الطريق، وإن كانا سواءً في العدالة عمل علىٰ أكثر الرواة عدداً، وإن كانا متساويين في العدالة والعدد وكانا عاريين عن القرائن التي ذكرناها)، أي: موافقة الكتاب والسنّة، والإجماع، والعقل (ينظرُ) إلىٰ وجود المرجّح الدلالي وعدمه.

فيظهر من كلامه هذا تأخير الترجيح بالدلالة عن سائر المرجّحات، فيكون ما يظهر منه مخالفاً لمّا تقدّم من تقديم الترجيح بالدلالة علىٰ سائر المرجّحات.

(فإن كان متىٰ عمل بأحد الخبرين) من أجل كونه نصّاً أو أظهر (أمكن العملُ بالآخر)، أي: الظاهر (علىٰ بعض الوجوه) ولو بالتأويل، كما أشار إليه بقوله: (وضرب من التأويل، كان العملُ به أَولىٰ من العمل بالآخر الذي يحتاج مع العمل به إلىٰ طرح الخبر الآخر) أو حمله علىٰ وجه بعيد.

وإن كان الخبرانِ يمكنُ العَملُ بكلّ منهما، كما في العموم من وجه، وحملُ الآخر علىٰ بعض الوجوه من التأويل، وكان لأحد التأويلين خبر يعضده أو يشهد به علىٰ بعض الوجوه صريحاً لفظاً أو دليل الخطاب، وكان الآخر عارياً عن ذلك، كان العَمَلُ به أولىٰ من

(لأنه يكون العامل به عاملاً بالخبرين معاً).

مثلاً: إذا ورد أكرم العلماء ولا تكرم النحاة، فإن عمل بالخاصّ يعمل بالعامّ أيضاً علىٰ وجه التأويل، وهو حمله علىٰ غير النحاة، وأمّا لو عمل بالعامّ وحكم بوجوب إكرام كلّ عالم لزم طرح الخاصّ رأساً، فيعمل بالخاصّ ليعمل بهما، وكذا إذا ورد يجب غسل الجمعة وينبغي غسل الجمعة، فإن عمل بالأوّل وحكم بالوجوب يعمل بالثاني أيضاً علىٰ وجه التأويل، وهو حمل ينبغي علىٰ الوجوب.

وأمّا لو عمل بالثاني وحكم بالندب لزم طرح الأوّل لبعد حمل الوجوب علىٰ الندب، فيعمل بالأوّل ليعمل بهما، كما في شرح الأُستاذ.

(وإن كان الخبران يمكن العمل بكلّ منهما، كما في العموم من وجه، وحمل الآخر علىٰ بعض الوجوه من التأويل).

كما إذا ورد أكرم العلماء ولا تكرم الفسّاق، فإنّهما متعارضان في مادّة الاجتماع، يمكن العمل بعموم الأوّل وحمل الثاني علىٰ الفاسق الجاهل، ويمكن العمل بعموم الثاني وحمل الأوّل علىٰ العالم العادل.

وبالجملة، يمكن تخصيص كلّ منهما بالآخر، كما في شرح الأُستاذ.

(وكان لأحد التأويلين خبر يعضده).

كما إذا ورد في المثال المذكور أيضاً إكرام العلماء العدول إكرام للنبيّ ﷺ، فإنّه معاضد لوجوب إكرام خصوص عدول العلماء.

(أو يشهد به علىٰ بعض الوجوه صريحاً).

كقوله: لا تكرم عالماً تابعاً للجائر لأنه فاسق، فإنّه شاهد صريح بأنّه لا يريد إلّا إكرام عالم عادل.

[أو تلويحاً] المراد به دلالة الاقتضاء والتنبيه والإيماء والإشارة.

والمراد بدليل الخطاب إمّا مفهوم الموافقة وإمّا مفهوم المخالفة، وإمّا الأعمّ منهما،

العمل بما لا يشهد له شيْ من الأخبار، وإذا لم يشهد لأحد التأويلين خبر آخر وكانا متحاذيين كان العاملُ مخيّراً في العمل بأيّهما شاء». انتهىٰ موضع الحاجة.

وقال في العدّة: «وأمّا الأخبارُ إذا تعارضت وتقابلت، فإنّه يحتاج في العمل ببعضها إلىٰ ترجيح، والترجيحُ يكون بأشياء، منها: أن يكون أحدُ الخبرين موافقاً للكتاب أو السنّة المقطوع بها، والآخر مخالفاً، فإنّه يجب العملُ بما وافقها وتركُ ما خالفها، وكذلك إن وافق أحدُهما إجماعُ الفرقة المحقّة، والآخر يخالفه، وجب العملُ بما يوافقه وتركُ ما يخالفهم،

والظاهر الثاني لجريان الاصطلاح علىٰ ذلك، كما صرّح به في القوانين، كما في شرح التنكابني.

فنرجع إلىٰ توضيح العبارة طبقاً لما في شرح الأُستاذ الاعتمادي حيث قال في قوله: (تلويحاً)، أي: بالدلالة الالتزاميّة (لفظاً) كقوله: إنّما يجب إكرام العدول، فإنّه يشهد بالتضمّن حصر وجوب إكرام العلماء بعدولهم.

[أو منطوقاً] لعلّه أراد به المفهوم الموافق، كما إذا قال: لا تكرم عالماً يترك صلاة الليل، فإنّه يشهد بالأولويّة عدم وجوب إكرام فساق العلماء.

(أو دليل الخطاب) لعلّه أراد به المفهوم المخالف، كقوله: إنّما فضل العالم بعدله، أي: لا فضل للعالم الفاسق، فيشهد بعدم وجوب إكرامه.

(وكان الآخر)، أي: حمل الفسّاق علىٰ غير العالم مثلاً (عارياً عن ذلك)، أي: المعاضد، (كان العمل به)، أي: بما له معاضد وشاهد (أولىٰ من العمل بما لا يشهد له شيء من الأخبار).

(وإذا لم يشهد لأحد التأويلين خبر آخر وكانا متحاذيين كان العامل مخيّراً في العمل بأيّهما شاء. انتهىٰ موضع الحاجة).

(وقال في العدّة: وأمّا الأخبار إذا تعارضت وتقابلت، فإنّه يحتاج في العمل ببعضها إلىٰ ترجيح، والترجيح يكون بأشياء، منها: أن يكون أحد الخبرين موافقاً للكتاب أو السنّة المقطوع بها، والآخر مخالفاً، فإنّه يجب العمل بما وافقها وترك ماخالفها، كذلك إنّ وافق أحدهما إجماع الفرقة المحقّة)، ثمّ المراد بالإجماع هو الإجماع الاصطلاحي، لا الإجماع في الرواية، وذلك بقرينة قوله الآتي: (وكانت فتيا الطائفة مختلفة).

وكيف كان، فوجب العمل بما يوافق الإجماع (وترك ما يخالفهم)، وكذا يجب العمل بما

فإن لم يكن مع أحد الخبرين شيء من ذلك وكانت فتيا الطائفة مختلفة نظر في حال رواتهما، فإن كان رواته عدلاً وجب العمل به وترك غير العدل. وسنبيّن القول في العدالة المرعيّة في هذا الباب. فإن كان رواتها جميعاً عدلين نُظِرَ في أكثرهما رواةً وعُمِلَ به وتُرِكَ العملُ بقليل الرواة. فإن كان رواتُها متساويين في العدد والعدالة عُمِلَ بأبعدهما من قول العامّة، وتُرِكَ العملُ بما يوافقهم، وإن كان الخبران موافقين للعامّة أو مخالفين لهم نُظِرَ في حالِهما.

فإن كان متىٰ عمل بأحد الخبرين، أمكن العملُ بالآخر علىٰ وجه من الوجوه وضرب من التأويل، وإذا عمل بالخبر الآخر لا يمكن العملُ بهٰذا الخبر الاخر، وَجَبَ العَمَلُ بالخبر الذي يمكنُ مع العمل به العملُ بالخبر الآخر، لأن الخبرين جميعاً منقولان مُجمَعٌ علىٰ نقلهما، وليس

هو موافق للعقل و ترك مايخالفه.

(فإن لم يكن مع أحد الخبرين شيء من ذلك وكانت فتيا الطائفة مختلفة نظر في حال رواتهما، فإن كان رواته عدلاً) ورواة الآخر ثقةً مثلاً، أو كان رواة أحدهما أعدل ورواة الآخر عدلاً.

(وجب العمل به وترك غير العدل. وسنبيّن القول في العدالة المرعيّة في هذا الباب).

قال التنكابني في المقام ما هذا لفظه: قد عرفت فيما سبق عند نقل كلامه في العدّة أنّ مقصوده من العدالة هو الوثاقة، فيشمل ما ذكره خبر غير الإمامي العادل، كالعامي والفطحي والواقفي وغيرهم من فرق الشيعة غير الإمامية إذاكانوا موثوقاً بهم وعدولاً في مذهبهم، فالعدالة في باب حجّيّة الخبر أعمّ من العدالة المصطلحة والوثاقة والممدوحيّة.

(وإن كان الخبران موافقين للعامّة أو مخالفين لهم نظر في حالها)، من حيث وجود المرجّح الدلالي وعدمه، فيظهر من هذا الكلام تأخّر الترجيح بالدلالة عن سائر المرجّحات.

(فإن كان متىٰ عمل بأحد الخبرين، أمكن العمل بالآخر علىٰ وجه من الوجوه وضرب من التأويل)، كما في تعارض الظاهر مع النصّ أو الأظهر، حيث يوجد غالباً في العامّ والخاصّ المطلقين.

(وإذا عمل بالخبر الآخر لا يمكن العمل بهذا الخبر الآخر، وجب العمل بالخبر الذي يمكن مع العمل به العمل بالخبر الآخر؛ لأن الخبرين جميعاً منقولان مجمعٌ) ـ فيعمل (علىٰ نقلهما).

هنا قرينة تدلّ علىٰ صحّة أحدهما ولا ما يرجّح أحدُهما علىٰ الآخر، فينبغي أن يعمل بهما إذا أمكن ولا يعمل بالخبر الذي إذا عمل به وجب اطّراحُ العمل بالآخر، وإن لم يمكن العملُ بهما جميعاً لتضادّهما وتنافيهما أو أمكن حملُ كلّ واحد منهما علىٰ ما يوافق الآخر علىٰ وجه كان الإنسانُ مخيّراً في العمل بأيّهما شاء». انتهىٰ.

وهٰذا كلّه ـ كما ترىٰ ـ يشملُ حتىٰ تعارض العامّ والخاصّ مع الاتفاق فيه علىٰ الأخذ بالنصّ. وقد صرّح في العدّة في باب بناء العامّ علىٰ الخاصّ: بأنّ الرجوع إلىٰ الترجيح والتخيير إنّما هو في تعارض العامّين دون العامّ والخاصّ، بل لم يجعلهما من

أي: لاريب لأحد في نقل الخبرين وإنّما الكلام في العمل بهما، فيعمل بما لا يستلزم العمل به طرح الآخر، كما أشار إليه بقوله:

(فينبغي أن يعمل بهما إذا أمكن ولا يعمل بالخبر الذي إذا عمل به وجب اطّراح العمل بالآخر، وإن لم يمكن العمل بهما جميعاً) كما في الظاهرين اللذين لا مزيّة لأحدهما علىٰ الآخر، فلا يتصوّر فيه الجمع بحسب الدلالة، وذلك (لتضادهما وتنافيهما).

كقوله: اغتسل للجمعة وينبغي غسل الجمعة علىٰ فرض تساويهما في الظهور.

وكقوله: (ثمن العذرة سحت)[1] و (لابأس ببيع العذرة)[2].

(أو أمكن حمل كلّ واحد منهما علىٰ ما يوافق الآخر علىٰ وجه)، كالتخصيص في العامّين من وجه، حيث يمكن تخصيص كلّ منهما بالآخر.

(كان الإنسان مخيّراً في العمل بأيّهما شاء. انتهىٰ).

(وهذا كلّه)، أي: قوله في الاستبصار والعدّة (يشمل حتىٰ تعارض العامّ والخاصّ)، نحو أكرم العلماء ولا تكرم النحاة، (مع الاتفاق فيه علىٰ الأخذ بالنصّ)، لحكومته علىٰ الظاهر من دون صدق التعارض عرفاً، كما عرفت غير مرّة.

(وقد صرّح في العدّة في) مباحث الألفاظ في (باب بناء العامّ علىٰ الخاصّ: بأنّ الرجوع

---

(١) التهذيب ٦: ٣٧٢ / ١٠٨٠. الاستبصار ٣: ٥٦ / ١٨٢. الوسائل ١٧: ١٧٥، أبواب مايكتسب به، ب ٤٠، ح ١.

(٢) التهذيب ٦: ٣٧٢/ ١٠٧٩. الاستبصار ٣: ٥٦ / ١٨١، ١٨٣. الوسائل ١٧: ١٧٥، أبواب مايكتسب به، ب ٤٠، ح ٢، ح ٣.

المتعارضين أصلاً، واستدلّ علىٰ العمل بالخاصّ، بما حاصله: إنّ العملَ بالخاصّ ليس طرحاً للعامّ، بل حملٌ له علىٰ ما يمكن أن يريده الحكيمُ، وأنّ العمل بالترجيح والتخيير فرعُ التعارض الذي لا يجري فيه الجمع.

وهو مناقض صريح لما ذكره هنا من أنّ الجمع من جهة عدم ما يرجّح أحدهما علىٰ الآخر.

وقد يظهر ما في العدّة من كلام بعض المحدّثين، حيث أنكر حمل الخبر الظاهر في الوجوب أو التحريم علىٰ الاستحباب أو الكراهة، لمعارضته خبر الرخصة، زاعماً أنّه طريقُ جمع لا إشارةَ إليه في أخبار الباب، بل ظاهرُها تعيّنُ الرجوع إلى المرجّحات المقرّرة.

إلىٰ الترجيح والتخيير إنّما هو في تعارض العامّين) من وجه.

(دون العامّ والخاصّ) المطلقين.

(بل لم يجعلهما من المتعارضين أصلاً، و) ذلك لأنه (استدلّ علىٰ العمل بالخاصّ، بما حاصله: إنّ العمل بالخاصّ ليس طرحاً للعامّ، بل حمل له علىٰ مايمكن أن يريده الحكيم)، لصحّة أن يريد الحكيم من العلماء عدا النحاة بقرينة قوله: لا تكرم النحاة.

(وأنّ العمل بالترجيح والتخيير فرع التعارض الذي لايجري فيه الجمع).

كتعارض الظاهرين في أكرم العلماء ولا تكرم الفساق، واغتسل للجمعة وينبغي غسل الجمعة، (وثمن العذرة سحت) و (لا بأس ببيع العذرة)، كمافي شرح الاعتمادي.

(وهو)، أي: عدم جعل العامّ والخاصّ من المتعارضين (مناقض صريحٌ لما ذكره هنا من أنّ الجمع) الدلالي متأخّرٌ رتبة، بمعنىٰ أنّه ليس إلّا (من جهة عدم ما يرجّح أحدهما علىٰ الآخر).

(وقد يظهر ما في العدّة من كلام بعض المحدّثين، حيث أنكر حمل الخبر الظاهر في الوجوب أو التحريم علىٰ الاستحباب أو الكراهة، لمعارضتهِ خبر الرخصة).

وذلك فيما إذا قال المولىٰ لعبده: أكرم زيداً وقال أيضاً: لا بأس بترك إكرام زيد، فالأوّل ظاهر في الوجوب والثاني نصٌّ في الجواز، فيقدّم النصّ علىٰ الظاهر ويحمل الأمر علىٰ الندب، وكذا إذا قال: لا تكرم زيداً وقال أيضاً: لا بأس بإكرام زيد، فالأوّل ظاهر في الحرمة والثاني نصّ في الجواز، فيقدم النصّ علىٰ الظاهر ويحمل النهي علىٰ الكراهة.

إلّا أنّ هذا المحدّث كأنّه منع عن ذلك (زاعماً أنّه طريق جمع لا إشارة إليه في أخبار الباب، بل ظاهرها تعيّن الرجوع إلىٰ المرجّحات المقرّرة).

ربّما يلوح هٰذا أيضاً من كلام المحقّق القمّي، في باب بناء العامّ علىٰ الخاصّ، فإنّه بعدما حكم بوجوب البناء، قال: «وقد يستشكل بأنّ الأخبار قد وردت في تقديم ما هو مخالف للعامّة أو موافق للكتاب أو نحو ذلك.

وهٰذا يقتضي تقديم العامّ لو كان هو الموافق للكتاب أو المخالف للعامّة أو نحو ذلك.

أي: بل ظاهر الأخبار هو الرجوع إلىٰ المرجّحات المنصوصة فيها مطلقاً، لا الجمع الذي سمّوه جمعاً بحسب الدلالة وجمعاً بحسب العرف، بحمل الظاهر علىٰ النصّ أو الأظهر.

(ربّما يلوح هذا أيضاً من كلام المحقّق القمّي، في باب بناء العامّ علىٰ الخاصّ ... إلىٰ آخره).

والتعبير بالتلويح إشارة إلىٰ أنّ كلامه ليس صريحاً في المخالفة، بل يحتمل كونه موافقاً للمشهور، إذ العامّ قد يصير أقوىٰ من الخاصّ بحسب الدلالة، كما إذا كان معلّلاً أو في مقام الامتنان، أو في مقام التحديد أو إعطاء الضابطة وغير ذلك، وقد يوجد هناك قرينة خارجيّة توجب صرف الخاصّ عن ظهوره، مثل حمل ما ورد في صحّة صلاة من جلس في الرابعة بقدر التشهد علىٰ التقيّة فإنّه يحتمل كون ذلك من جهة قرائن خارجيّة كما سيجيء.

وقد يكون الخاصّ ممّا أعرض المشهور عنه، فيوجب ذلك طرحه من حيث السند لا التجوّز في الخاصّ علىٰ ما ذكره المحقّق المزبور، كما في شرح التنكابني. وفيه أيضاً، قد يلوح ما ذكر أيضاً من بعض كلمات الوحيد البهبهاني‏ في الفوائد، حيث قال: واعلم أنّه إذا ورد عامٌّ وخاصٌّ متنافيا الظاهر، فالبناء علىٰ التخصيص بشرط أن يكونا متكافئين، فالخاصّ الضعيف لا يخصّص العامّ الصحيح وكذا الموافق للتقيّة لا يخصّص المخالف لها، وكذا المخالف للقرآن لا يخصّص الموافق له، وكذا ضعيف المتن والدلالة لا يخصّص قويهما. انتهىٰ.

(وقد يستشكل)، والمستشكل هو سلطان العلماء‏ ذكر ذلك في حاشيته علىٰ المعالم، علىٰ ما في شرح التنكابني.

وكيف كان، فقال المحقّق القمّي: إنّه قد يستشكل (بأنّ الاخبار قد وردت في تقديم ما هو مخالف للعامّة أو موافق للكتاب أو نحو ذلك)، كتقديم اعدل الرواة في الطريق.

(وهذا يقتضي تقديم العامّ لو كان هو الموافق للكتاب أو المخالف للعامّة أو نحو ذلك).

فإذا ورد أكرم العلماء ولا تكرم النحاة وفرض الأوّل موافقاً للكتاب أو مخالفاً للعامّة،

وفيه: إنّ البحث منعقد لملاحظة العامّ والخاصّ من حيث العموم والخصوص.

لا بالنظر إلىٰ المرجّحات الخارجيّة، إذ قد يصير التجوّز في الخاصّ أولىٰ من التخصيص

أو أعدل راوياً، فمقتضىٰ أخبار العلاج تقديمه و طرح الثاني، لا بناء العامّ علىٰ الخاصّ وتخصيصه به علىٰ ما حكم به أوّلاً.

ثمّ أجاب بقوله: (وفيه: إنّ البحث ...إلىٰ آخره).

هذا الكلام بقرينة كونه جواباً عمّا ذكره المستشكل يصير كالصريح في أنّ مراده إنّ حمل العامّ علىٰ الخاصّ مع قطع النظر عمّا ورد في الخارج، من الرجوع إلىٰ موافقة الكتاب والسّنة ومخالفة العامّة، وغير ذلك، وأمّا مع ملاحظته فلا يحمل العامّ علىٰ الخاصّ، بل يُحمل الخاصّ علىٰ التقيّة أو يطرح من حيث السند إذا لم يكن قطعيّاً مع مخالفته للكتاب والسنّة.

أو موافقته للعامّة وغير ذلك، فيكون المحقّق مخالفاً لما ذكره المصنف من التحقيق، كما في شرح التنكابني، إلىٰ أنّ قال: وقد ذكرنا في بعض حواشينا علىٰ القوانين اضطراب كلماته في ذلك، وأنّ التأمّل في جميع كلماته يكاد يوجب القطع بأنّ مراده الرجوع إلىٰ المرجّحات مع إمكان الجمع بحسب الدلالة.

ثمّ نرجع إلىٰ مافي شرح الأُستاذ الاعتمادي، حيث قال في ذيل كلام المحقّق ﷺ:

(لا بالنظر إلىٰ المرجّحات الخارجيّة) ما هذا لفظه: بمعنىٰ أنّ العامّ والخاصّ يلاحظ فيهما تارةً نفس عنوان العموم والخصوص، وأُخرىٰ وجود المرجّحات الخارجيّة وعدمها.

فباللحاظ الأوّل يبحث عنهما في مباحث الألفاظ ويحكم ببناء العامّ علىٰ الخاصّ، وباللحاظ (الثاني) يقدّم الراجح.

وبالجملة، مقتضىٰ الأصل الأوّلي الجمع الدلالي بحمل العامّ علىٰ الخاصّ تقديماً للنصّ علىٰ الظاهر، ومقتضىٰ الأصل الثانوي تقديم الراجح وإن كان عامّاً وطرح المرجوح وإن كان خاصّاً، فيظهر من كلامه هذا تقديم المرجّحات علىٰ الجمع الدلالي، كما قال: (إذ قد يصير) طرح الخاصّ إن لم يمكن تأويله نحو لا تكرم النحاة أو (التجوّز في الخاصّ) إن أمكن تأويله، نحو لا بأس بإكرام النحاة بعد قوله: أكرم العلماء، فإنّه يمكن حمله علىٰ الوجوب مجازاً.

في العامّ من جهة مرجّح خارجي وهو خارج عن المتنازع». انتهىٰ.

والتحقيقُ: إنّ هٰذا كلّه خلافُ ما يقتضيه الدليل؛ لأن الأصل في الخبرين الصدقُ والحكمُ بصدورهما فيفرضان كالمتواترين، ولا مانع عن فرض صدورهما حتىٰ يحصل التعارضُ، ولهٰذا لا يطرح الخبر الواحد الخاصّ بمعارضة العامّ المتواتر.

(أولىٰ من التخصيص في العامّ من جهة مرجّحٍ خارجي وهو خارج عن المتنازع. انتهىٰ).

أي: كلام المحقّق القمي، وظاهر كلامه هو ادّعاء الإجماع علىٰ تقدّم العامّ علىٰ الخاصّ إذا وجد في العامّ أحد المرجّحات من حيث الصدور أو جهة الصدور أو المضمون، وهو عجيب علىٰ ما في شرح التنكابني.

(والتحقيق: إنّ هذا)، أي: الذي يظهر من الشيخ والمحدّث والقمّي من عدم تقدّم الجمع الدلالي (كلّه خلاف ما يقتضيه الدليل؛ لأن الأصل في الخبرين)، أي: مقتضىٰ شمول أدلة الحجّية لهما هو (الصدق والحكم بصدورهما فيفرضان كالمتواترين).

فكما أنّه لو فرض تواتر المتعارضين يجب الجمع الدلالي مع الإمكان، فكذا في الخبرين الظنيين، علىٰ ما في شرح الاعتمادي.

(ولا مانع عن فرض صدورهما حتىٰ يحصل التعارض).

لأن تعارض الخبرين إنّما هو بتمانع مدلولهما علىٰ وجه لا يمكن فرض صدورهما عن الإمام؛ لاستلزامه التنافي، ولذا أُحتيج إلىٰ الترجيح في المتباينين، وحيث لا تنافي بين العامّ والخاصّ عرفاً علىٰ الوجه المذكور لا يكونان موردين للترجيح.

وبعبارة واضحة أنّه لا مانع من التعبّد بصدورهما إلّا حصول التعارض بين مدلوليهما، ومعلوم أنّه لا تعارض بين النصّ والظاهر بعد حكم العرف بجعل النصّ أو الأظهر قرينة علىٰ صرف الظاهر عن ظهوره، وإرادة خلاف الظاهر منه.

وبالجملة، إنّه إذا أمكن الجمع بين الدليلين بحمل الظاهر علىٰ النصّ أو الأظهر فلا مانع من التعبّد بصدورهما، كما هو مقتضىٰ أدلّة الحجّيّة.

(ولهٰذا)، أي: لتقدّم الجمع الدلالي (لا يطرح الخبر الواحد الخاصّ بمعارضة العامّ المتواتر).

بقي في المقام ما في تعليقة غلام رضا، حيث قال في المقام: قد يناقش فيه بأنّ

وإن شئت قلت: إنّ مرجعَ التعارض بين النصّ والظاهر إلىٰ التعارض بين أصالة الحقيقة في الظاهر و دليل حجّيّة النصّ، ومن المعلوم ارتفاعُ الأصل بالدليل.

تقديم الدلالة وعدم ترجيح السند مع وجود المرجِّح مستلزم للدور؛ لأنّ كون الخبرين متوافقين بحيث لا يكونان موردين لأخبار التعارض إنّما هو بعد التصديق بصدورهما والمفروض أنّ التصديق بصدورهما يتوقف علىٰ كونهما متوافقين، وإلّا فاللّازم هو تصديق صدور الراجح دون المرجّح، وهذا دور، هذا أوّلاً.

وثانياً: يناقش فيه بأنّ مورد إعمال المرجّحات، كما هو نصّ أخبار الباب إنّما هو كونهما متخالفين، سواء كان التخالف بدويّاً أو استمراريّاً، ولاريب أنّ العامّ والخاصّ يكونان من الأوّل.

ويمكن التفصّي، أمّا عن الأوّل فبأنّ مورد التعارض إنّما هوالكلام الحاكي، ولا شكّ في وجوده في الخارج، ولا تعارض في وجود الكلامين الحاكيين، كما هو المقصود من الخبر في لسان أرباب الحديث.

وحينئذٍ فعلىٰ تقدير كونهما متوافقين بالنسبة إلىٰ المحكي أعني: قول المعصوم عليه السلام المعبّر عنه بالسنّة، لا بدّ من الحكم بتصديقهما معاً، ولو لم يكونا متوافقين ولو تقديراً، فلابدّ من إعمال المرجّح.

فعلىٰ هذا لا شكّ في أنّ العامّ والخاصّ علىٰ تقدير حكايتهما عن السنّة لا تعارض بينهما حتىٰ يشملهما أخبار الباب، فالتوافق التقديري كافٍ في الحكم بالتصديق ولا يكون موقوفاً علىٰ التصديق وإن كان هو موقوفاً علىٰ التوافق التقديري.

وأمّا الثاني، فبأنّ المنصرف من التخالف هو الاستمراري دون البدوي، وعلىٰ تقدير عدم الانصراف فلا أقلّ من احتمال وجوده، وهذا المقدار يكفي في عروض الإجمال للمطلق، مضافاً إلىٰ الأمر دائر بين ارتكاب كثرة التخصيص في أدلّة اعتبار الأخبار بإخراج هذا النحو، وبين ارتكاب التقييد في التخالف بجعله استمراريّاً، والثاني اولىٰ. انتهىٰ ما في التعليقة. ونرجع إلىٰ توضيح العبارة طبقاً لما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(وإن شئت قلتَ: إنّ مرجع التعارض بين النصّ والظاهر إلىٰ التعارض بين أصالة الحقيقة في الظاهر ودليل حجّيّة النصّ، ومن المعلوم ارتفاع الأصل بالدليل).

وكذا الكلام في الظاهر والأظهر، فإنّ دليلَ حجّيّة الأظهر يُجعَلُ قرينةً صارفةً عن إرادة الظاهر، ولا يمكن طرحُه لأجل أصالة الظهور ولا طرحُ ظهوره لظهور الظاهر فتعيّن العملُ به وتأويلُ الظاهر منهما، وقد تقدّم في إبطال الجمع بين الدليلين ما يوضح ذلك.

توضيح ذلك أنّ سند الظاهر ـ أعني: قوله أكرم العلماء ـ لا يزاحم ظهوره ولا سند النصّ ـ أعني: لا تكرم النحاة ـ ولا دلالته، والكلّ بديهيّ كما مرّ غير مرّة، وإنّما يزاحم ظهور الظاهر سند النصّ، أي: يدور الأمر بين التعبّد بظهور الظاهر، والحكم بوجوب إكرام كلّ عالم وطرح سند النصّ، أي: طرح لا تكرم النحاة، وبين العكس.

وحيث إنّ التعبّد بالظهور معلّق علىٰ عدم القرينة الصارفة ودلالة النصّ تصلح صارفة له، يكون دليل التعبّد بسند النصّ حاكماً علىٰ دليل التعبّد بالظهور، وهذا معنىٰ ما ذكره المصنف‏ﷺ من ارتفاع الأصل بالدليل، فيؤخذ بسندهما ويجمع بينهما بحمل الظاهر علىٰ النصّ.

قال التنكابني في المقام ما هذا لفظه: لا يخفىٰ أنّ كلّ واحد من أصالة التعبّد بالصدور وأصالة التعبّد بالظهور دليل وأصل لفظي لا تقدّم لأحدهما علىٰ الآخر، من جهة كون أحدهما أصلاً و الآخر دليلاً، إلّا أنّ أصل التعبّد بالصدور أصلٌ سببي وأصل التعبّد بالظهور أصلٌ مسببّي، فيكون التقدّم من هذه الجهة لا من جهة ماذكر.

ولعلّ المصنف أراد أنّه بمنزلة الدليل في تقدّمه علىٰ أصالة الظهور وأنّها بمنزلة الأصل العملي في تأخّرها، وليس المقصود من قوله: (ومن المعلوم ارتفاع الأصل بالدليل)، أي: ليس المقصود من هذا الكلام ورود النصّ الظنّي السند علىٰ الظاهر إذ قد صرّح المصنف‏ﷺ سابقاً بأنّ النصّ لا يكون وارداً علىٰ الظاهر، إلّا إذا كان قطعيّاً من جميع الجهات، بل المقصود الارتفاع حكماً. انتهىٰ مورد الحاجة من كلامه.

(وكذا الكلام في الظاهر والأظهر).

مثل يجب غسل الجمعة و ينبغي غسل الجمعة، حيث يكون الأوّل أظهر في الوجوب والثاني ظاهراً في الندب، فيتقدّم الأظهر علىٰ الظاهر؛ لأنّ حجّيّة ظهور «ينبغي» معلّق علىٰ عدم القرينة الصارفة،.وظهور قوله: «يجب» يصلح بنظر العرف قرينة صارفة له، كما أشار إليه بقوله:

(فإنّ دليل حجّيّة الأظهر يجعل قرينة صارفة عن إرادة الظاهر، ولا يمكن طرحه لأجل

نعم، يبقىٰ الإشكال في الظاهرين اللذين يمكن التصرّف في كلّ واحد منهما بما يـرفع منافاته لظاهر الآخر.

أصالة الظهور ولاطرح ظهوره)، أي: الأظهر (لظهور الظاهر).

بمعنىٰ أنّ ظهور قوله: ينبغي غسل الجمعة في الندب لا يوجب طرح سند قوله: يجب غسل الجمعة ولا تأويل ظاهره بحمل الوجوب علىٰ الندب.

أمّا الأوّل؛ فلأنّ حجّيّة الظهور معلّق علىٰ عدم القرينة الصارفة، فكيف يوجب طرح ما يصلح قرينة صارفة ؟!.

وأمّا الثاني؛ فلأنّ الظهور الضعيف لا يصلح بنظر العرف لتأويل الظهور القويّ، بل الأمر بالعكس، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

قال التنكابني في قوله: (ولا يمكن طرحه لاجل ... إلىٰ آخره)، يعني: لا يمكن طرح دليل حجّيّة الأظهر وما دلّ علىٰ البناء علىٰ صدوره من أجل أصالة الظهور في الظاهر؛ لأنّ هذا الأصل مسبّب عن دليل ذلك، فإذا حكم بجريانه لا يحكم بجريان الأصل في المسبّب.

ثمّ قال في وجه قوله: (و لا طرح ظهوره ...إلىٰ آخره): لعدم الموجب له مع كون ظهوره أقوىٰ، مع أنّ طرح ظهوره لابدّ أن يكون لأجل تحكيم أصالة الظهور في صاحبه علىٰ دليل التعبّد بصدوره، مع أنّ الأمر في الحكومة بالعكس من ذلك. انتهىٰ.

(نعم، يبقىٰ الإشكال في الظاهرين اللذين يمكن التصرّف في كلّ واحد منهما بما يـرفع منافاته لظاهر الآخر).

تفصيل الكلام علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي أنّه قد مرّ عند البحث في أولويّة الجمع مهما أمكن أنّ الجمع قد يتوقف علىٰ التصرّف في كليهما.

كما في قوله: (ثمن العذرة سحت)[1] وقوله: (لابأس ببيع العذرة)[2].

---

(١) التهذيب ٦: ٣٧٢/١٠٨٠. الاستبصار ٣: ٥٦/١٨٢. الوسائل ١٧: ١٧٥، أبواب مايكتسب به، ب ٤٠، ح ١.

(٢) التهذيب ٦: ٣٧٢ / ١٠٧٩. الاستبصار ٣: ٥٦ / ١٨١، ١٨٣. الوسائل ١٧: ١٧٥، أبواب ما يكتسب به، ب٤٠، ح ٢، ٣.

فيدور الأمر بين الترجيح من حيث السند وطرح المرجوح، وبين الحكم بصدورهما وإرادة خلاف الظاهر في أحدهما.

فيقال إنّ المراد بالعذرة في الأوّل هي النجسة وفي الثاني هي طاهرة، هذا لا شكّ في أنّه مورد عدم امكان الجمع، وأنّ مقتضىٰ الأصل الأوّلي فيه ـ بناء علىٰ الطريقيّة ـ التوقف ومقتضىٰ الأصل الثانوي الترجيح أو التخيير.

وقد يحصل بالتصرف في أحدهما المعيّن، كما في أكرم العلماء ولا تكرم النحاة، هذا لا شكّ في أنّه مورد وجوب الجمع بمقتضىٰ أدلة حجّيّتهما وخارج عن باب التعارض.

وقد يتوقف علىٰ التصرّف في أحدهما المردّد، كما في يجب غسل الجمعة، وينبغي غسل الجمعة، إذ يمكن حمل «ينبغي» علىٰ الوجوب ويمكن حمل الوجوب علىٰ تأكّد الاستحباب، وأكرم كلّ عالم و لا تكرم فاسقاً، إذ يمكن حمل الأوّل علىٰ العادل ويمكن حمل الثاني علىٰ الجاهل، فإن كان أحدهما أظهر كما في المثالين فهو ـ أيضاً ـ مورد الجمع، إذ الأظهر يصلح عرفاً قرينة للظاهر، وإن صدق التعارض فتشملهما أدلّة الحجّيّة وقولهعليه السلام: (ردّوا متشابهها إلىٰ محكمها)[1] وقوله: (أنتم أفقه الناس ... إلىٰ آخره)[2] وإن تساويا في الظهور فهذا محلّ كلام، أي: يحتمل دخوله فيما لا يمكن الجمع، فيرجع إلىٰ الترجيح أو التخيير بمقتضىٰ الأصل الثانوي، ويحتمل دخوله فيما يمكن الجمع فيؤخذ بسندهما بمقتضىٰ أدلّة الحجّيّة، ويحصل الإجمال بتساقط أصالتي الحقيقة فيرجع إلىٰ الأصل، كما قال:

(فيدور الأمر بين الترجيح من حيث السند)، بمعنىٰ أخذ الراجح **(وطرح المرجوح، وبين الحكم بصدورهما وإرادة خلاف الظاهر في أحدهما)** الموجب لإجمالهما والرجوع إلىٰ الأصل.

قال التنكابني ما هذا لفظه: هذا الاستدراك هنا في غير محلّه؛ لان تقدّم الجمع بحسب الدلالة علىٰ الرجوع إلىٰ الترجيح والتخيير لا دخل له بالإشكال في الظاهرين المزبورين، ولعلّه أراد الارتباط بما تقدّم من جهة قوله؛ لأنّ الأصل لايزاحم الدليل الذي ذكره في

---

(١) عيون أخبار الرضاعليه السلام ١: ٢٩٠ / ٣٩. الوسائل ٢٧: ١١٥، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٢٢.

(٢) معاني الأخبار: ١ / ١. الوسائل ٢٧: ١١٧، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٢٧.

فعلىٰ ما ذكرنا ـ من أنّ دليل حجّيّة المعارض لا يجوز طرحُه لأجل أصالة الظـهور في

تعارض النصّ والظاهر، وقد عرفت ما فيه و سيأتي أيضاً.

ثمّ إنّك قد عرفت أنّ المتباينين علىٰ قسمين:

أحدهما: ما يحتاج الجمع فيه إلىٰ شاهدين و يتوقف علىٰ ارتكاب التأويلين.

وثانيهما: ما يتوقف الجمع فيه علىٰ ارتكاب تأويل في واحد منهما لا بعينه، ويحتاج الجمع فيه إلىٰ شاهد واحد. ومثل هذا القسم العامّان من وجه فإنّه أيضاً ممّا يتوقف الجمع فيه علىٰ ارتكاب تأويل أحدهما لا بعينه، وقد عرفت أنّ تقدّم الجمع علىٰ الطرح في القسم الأوّل لا دليل عليه، بل الدليل علىٰ خلافه من الإجماع والنصّ ولزوم الهرج والمرج، وأنّه لابدّ من الحكم بشمول أخبار العلاج الدالّة علىٰ الترجيح والتخيير للقسم المزبور، بل هو القدر المتيقّن منها. ثم ذكر في القسم الآخر من المتباينين والعامّين من وجه أنّ الحكم فيهما بتقدّم الجمع علىٰ الطرح الذي يؤول إلىٰ الحكم بالإجماع لا يخلو عن الإشكال.

ثمّ ذكر إنّ الطرح والرجوع إلىٰ المرجّحات من جهة أخبار العلاج هو الأقوىٰ. ثمّ أورد علىٰ ذلك بأنّ اللّازم من ذلك هو الرجوع إلىٰ التخيير عند فقد المرجّحات، مع أنّ سيرة العلماء علىٰ الرجوع إلىٰ الأصل فيهما عند فقدها، وما ذكره هنا تكرار لما سلف منه، مع أنّه غير متفرّع علىٰ ما سلف منه في هذا المقام كما أشرنا.

وبالجملة، مراده بالظاهر من اللذين يمكن التصرّف في كلّ واحد منهما بما يرفع منافاته لظاهر الآخر، هو القسم الآخر من المتباينين والعامّين من وجه. انتهىٰ. إلىٰ أن قال: قوله:

(فعلىٰ ما ذكرنا من أنّ دليل حجّيّة المعارض لا يجوز طرحه).

يشير إلىٰ ما ذكره عن قريب، من أنّ تقدّم النصّ الظنّي السند علىٰ الظاهر، من جهة أنّ الأصل لا يعارض، وقد ذكرنا عن قريب أنّ هذا المطلب لا أصل له إلّا بالتأويل في الأصل، فكيف بالفرع.

فالأولىٰ أن يقول علىٰ حذو ما سبق: إنّ الدليل المتقدّم علىٰ القول بتقدّم الجمع علىٰ الطرح الراجع إلىٰ تقديم التعبّد بالصدور علىٰ التعبّد بالظهور غير جارٍ هنا، إذ يرجع إلىٰ الحكم بالإجمال الذي لا فائدة فيه، والرجوع إلىٰ الأصل الموافق لأحدهما، مع أنّ العمل بالأصل الموافق ليس عملاً بأحد الخبرين حقيقة. انتهىٰ.

صاحبه، بل الأمر بالعكس، لأن الأصل لا يزاحم الدليل ـ يجبُ الحكمُ في المقام بالإجمال. لتكافؤ أصالتي الحقيقة في كلّ منهما، مع العلم إجمالاً بإرادة خلاف الظاهر من أحدهما، فيتساقط الظهوران من الطرفين، فيصيران مجملين بالنسبة إلىٰ مورد التعارض، فهما كظاهري مقطوعي الصدور، أو ككلام واحد تصادم فيه ظاهران.

فنرجع إلىٰ توضيح العبارة طبقاً لما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(يجب الحكم في المقام بالإجمال).

بيان ذلك: إنّ حجّيّة ظاهر قوله: اغتسل للجمعة معلّق علىٰ عدم قرينة صارفة، وقوله: ينبغي غسل الجمعة يصلح صارفاً له، وحينئذٍ فظاهر «اغتسل» لا يزاحم سند قوله: «ينبغي»، بل الثاني يكون حاكماً علىٰ الأوّل وبالعكس، بمعنىٰ أنّ حجّيّة ظاهر «ينبغي» معلّق علىٰ انتفاء القرينة، وقوله: «اغتسل» يصلح صارفاً له، وحينئذٍ فظاهر «ينبغي» لا يزاحم سند «اغتسل»، بل الثاني يكون حاكماً علىٰ الأوّل، فيلزم من ذلك وجوب الجمع بمعنىٰ الأخذ بسندهما والحكم بإجمال دلالتهما.

وذلك **(لتكافؤ أصالتي الحقيقة في كلّ منهما، مع العلم إجمالاً بإرادة خلاف الظاهر من أحدهما، فيتساقط الظهوران من الطرفين، فيصيران مجملين بالنسبة إلىٰ مورد التعارض)**، وهو الوجوب والندب في مثال غسل الجمعة، فيحكم بإجمالهما ويرجع إلىٰ البراءة الموافقة لظاهر «ينبغي».

وأمّا مطلق الرجحان، فليس بمورد التعارض، وأيضاً كلاهما دليل واحد علىٰ نفي الثالث، كالحرمة والعالم الفاسق في مثال أكرم العلماء ولا تكرم الفساق، فيحكم بإجمالهما ولا يرجع إلىٰ البراءة المخالفة لهما، بل يرجع إلىٰ التخيير العقلي، وأمّا مادّتا الافتراق فليستا بمورد التعارض، وأيضاً كلاهما دليل واحد علىٰ نفي الثالث، كالإباحة.

(فهما)، أي: الظاهران المذكوران **(كظاهري مقطوعي الصدور)**، كما إذا فرضنا القطع بصدور «اغتسل» وصدور «ينبغي»، فإنّه يحكم بالإجمال ويرجع إلىٰ البراءة المطابقة لأحدهما.

(أو ككلام واحد تصادم فيه ظاهران)، كقوله: اغتسل للجمعة نظافة لبدنك، فإنّ الأمر ظاهرٌ في الوجوب، والتعليل ظاهرٌ في الندب فرضاً، ويُفرض تساوي الظاهرين فإنّه يحكم

ويشكل بصدق التعارض بينهما عرفاً ودخولهما في الأخبار العلاجيّة، إذ تخصيصُها بخصوص المتعارضين اللذين لا يمكن الجمعُ بينهما إلّا بإخراج كليهما عن ظاهريهما خلاف الظاهر، مع أنّه لا محصّل للحكم بصدور الخبرين والتعبّد بكليهما، لأجل أن يكون كلّ منهما مسبّباً لإجمال الآخر، فيتوقف في العمل بهما فيرجع إلى الأصل، إذ لا تترتّب ـ حينئذٍ ـ ثمرةٌ على الأمر بالعمل بهما.

بالإجمال ويرجع إلىٰ البراءة.

(ويشكل) ما تقدّم من الحكم بتقدّم الجمع علىٰ الطرح والحكم بالإجمال، والرجوع إلىٰ الأصل المطابق لأحدهما دون الرجوع إلىٰ المرجّحات بمقتضىٰ أخبار العلاج (بصدق التعارض بينهما)، إذ مقتضىٰ صدق التعارض بينهما (ودخولهما في الأخبار العلاجيّة) هو الرجوع إلىٰ المرجّحات التي تضمّنتها أخبار العلاج، لا الجمع والحكم بالإجمال.

(إذ تخصيصها)، أي: تخصيص أخبار العلاج (بخصوص المتعارضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما إلّا بإخراج كليهما عن ظاهريهما).

كما في قوله: (ثمن العذرة سحت)[1] وقوله: (لابأس ببيع العذرة)[2].

(خلاف الظاهر)؛ لأن أخبار العلاج مطلقة يشمل إطلاقها ما يمكن الجمع بينهما من دون التصرّف فيهما معاً.

(مع أنّه لا محصّل)، أي: لا معنىٰ (للحكم بصدور الخبرين والتعبّد بكليهما، لأجل أن يكون كلّ منهما مسبّباً لإجمال الآخر).

فإنّه لو لم يتعبّد بصدور «اغتسل» لم يجب التعبّد بدلالته حتىٰ يعارض بدلالة «ينبغي» ويوجب إجمالها، وبالعكس فالتعبّد بسند كلّ منهما يوجب إجمال دلالة الآخر.

وبالجملة، لا معنىٰ للتعبّد بهما ليلزم إجمالهما.

(فيتوقف في العمل بهما فيرجع إلىٰ الأصل، إذ لا تترتّب ـ حينئذٍ ـ ثمرة علىٰ الأمر بالعمل

---

(١) التهذيب ٦: ٣٧٢ / ١٠٨٠. الاستبصار ٣: ٥٦ / ١٨٢. الوسائل ١٧: ١٧٥، أبواب ما يكتسب به، ب ٤٠، ح ١.

(٢) التهذيب ٦: ٣٧٢ / ١٠٧٩. الاستبصار ٣: ٥٦ / ١٨١، ١٨٣. الوسائل ١٧: ١٧٥، أبواب ما يكتسب به، ب٤٠، ح ٢، ٣.

نعم، كلاهما دليل واحد علىٰ نفي الثالث كما في المتباينين ـ وهٰذا هو المتعيّن ـ ولذا استقرّت طريقة العلماء علىٰ ملاحظة المرجّحات السنديّة في مثل ذلك، إلّا أنّ اللازم من ذلك وجوبُ التخيير بينهما عند فقد المرجّحات، كما هو ظاهر آخر عبارتي العدّة

بهما).

إذ العمل بالأصل المطابق لأحدهما ليس في الحقيقة عملاً بأحدهما، فيكون مآل التعبّد بالصدور إلىٰ طرح التعبد بسندهما ودلالتهما معاً؛ لأن فائدة التعبّد بالصدور هو العمل بالظهور، ومع عدم العمل به لا فائدة في الأخذ بالصدور، فيكون وجوده كعدمه.

(نعم، كلاهما دليل واحد علىٰ نفي الثالث).

ولذا لا يرجع في مادّة الاجتماع في أكرم العلماء ولا تكرم الفساق إلىٰ البراءة؛ لمخالفتها لاحتمالي الوجوب والحرمة، ويجب اختيار أحد الحكمين، ولايجوز الحكم بالكراهة، مثلاً في مثال غسل الجمعة؛ لمخالفتها لاحتمالي الوجوب والاستحباب، بل يحكم بالبراءة الموافقة لاحتمال الندب، إلّا أنّ هذه الثمرة لا تكفي في الأمر بالتعبّد بهما، فالرجوع إلىٰ أخبار العلاج أحسن، إذ حينئذٍ يعمل بأحدهما المعيّن أو المخيّر سنداً و دلالةً، والأوّل في فرض الترجيح والثاني في فرض التكافؤ.

(كما في المتباينين) مثل قوله: (ثمن العذرة سحت) وقوله: (لابأس ببيع العذرة)، فإنّه لا معنىٰ للتعبّد بصدورهما والحكم بإجمالهما ثمّ الرجوع إلىٰ عموم ﴿أَحَلَّ اللهُ البَيعَ﴾[1] مثلاً، بل يرجع من الأوّل إلىٰ أخبار العلاج.

(وهذا)، أي: دخول تعارض الظاهرين المتوقف جمعهما علىٰ التصرّف في أحدهما في الأخبار العلاجيّة (هو المتعيّن)، ولازم ذلك هو الرجوع إلىٰ أخبار العلاج المتضمّنة للترجيح بالمرجّحات.

(ولذا استقرّت طريقة العلماء علىٰ ملاحظة المرجّحات السنديّة)، بل إلىٰ مطلق المرجّحات كمرجّحات جهة الصدور والمضمون.

ثمّ أشار إلىٰ الإشكال علىٰ طريقة العلماء بقوله: (إلّا أنّ اللّازم من ذلك)، أي: من

---

(١) البقرة: ٢٧٥.

والاستبصار المتقدمتين، كما أنّ اللّازم علىٰ الأوّل التوقفُ من أوّل الأمر والرجوعُ إلىٰ الأصل إن لم يكن مخالفاً لهما، وإلّا فالتخييرُ من جهة العقل بناءً علىٰ القول به في دوران الأمر بين احتمالين مخالفين للأصل، كالوجوب والحرمة.

وقد أشرنا سابقاً إلى أنّه قد يفصّل في المسألة بَينَ ما إذا كان لكلّ من المتعارضين موردٌ

دخول هذا القسم في الأخبار العلاجيّة (وجوب التخيير بينهما عند فقد المرجّحات، كما هو)، أي: التخيير صريح الأخبار و (ظاهر آخر عبارتي العدّة).

حيث قال: «كان الإنسان مخيّراً ... إلىٰ آخره» (والاستبصار)، حيث قال: «كان مخيّراً».

وحاصل الإشكال علىٰ ما في التنكابني وشرح الأُستاذ الاعتمادي، هو أنّ لازم دخول هذا القسم في الأخبار العلاجيّة هوالرجوع أوّلاً إلىٰ المرجّحات، ومع فقدها إلىٰ التخيير، مع أنّ سيرة العلماء عدا الشيخ﵀ علىٰ الرجوع إلىٰ الأصل عند فقد المرجّحات، إلّا أن يقال بأنّه ليس مرادهم من الرجوع إلىٰ الأصل كون الأصل مرجعاً، بل مرادهم أنّ الأصل مرجّح بعد فقد المرجّحات.

ولعلّ ذلك لأجل اعتبار الأصل عندهم من باب الظنّ، وكيف كان، فإذا انتفىٰ هذا المرجّح ـ أيضاً ـ يرجع إلىٰ التخيير، كما هو مقتضىٰ الأخبار، فلا يكون ما استقرّت عليه سيرة العلماء مخالفاً للأخبار، كي يرد عليه الاشكال.

(كما أنّ اللّازم علىٰ الأوّل)، أي: دخول هذا القسم فيما يمكن فيه الجمع، الحكم بالإجمال و(التوقف من أوّل الأمر والرجوع إلىٰ الأصل إن لم يكن مخالفاً لهما)، كمثال غسل الجمعة، حيث يكون أصل البراءة موافقاً لقوله: ينبغي غسل الجمعة و لا يكون مخالفاً لهما.

(وإلّا فالتخيير) بين الاحتمالين دون الخبرين (من جهة العقل بناء علىٰ القول به)، أي: التخيير دون البراءة (في دوران الأمر بين احتمالين مخالفين للأصل، كالوجوب والحرمة)، كمثال أكرم العلماء ولاتكرم الفساق، فإنّ حكم مادّة الاجتماع دائر بين المحذورين، فالبراءة مخالفة لهما، فيرجع إلىٰ التخيير بين الاحتمالين.

(وقد أشرنا سابقاً إلىٰ أنّه قد يفصّل في المسألة)، أي: مسألة تعارض الظاهرين المتوقف جمعهما إلىٰ التصرّف في أحدهما.

سليمٌ عن التعارض، كما في العامّين من وجه، حيث إنّ الرجوع إلىٰ المرجّحات السنديّة فيها علىٰ الإطلاق يوجب طرح الخبر المرجوح في مادّة الافتراق، ولا وجه له، والاقتصارُ في الترجيح بها في خصوص مادّة الاجتماع التي هي محلّ المعارضة، وطرح المرجوح بالنسبة إليها مع العمل به في مادّة الافتراق بعيدٌ عن ظاهر الأخبار العلاجيّة.

وبَينَ ما إذا لم يكن لهما مورد سليم، مثل قوله: اغتسل للجمعة، الظاهر في الوجوب، وقوله: ينبغي غسل الجمعة، الظاهر في الاستحباب، فيطرح الخبرُ المرجوحُ رأساً، لأجل بعض المرجّحات.

(بين ما إذا كان لكلّ من المتعارضين مورد سليم عن التعارض، كما في العامّين من وجه).

كأكرم العلماء و لا تكرم الفساق، فإنّ العالم العادل مورد للأوّل من دون معارض، كما أنّ الفاسق الجاهل مورد للثاني كذلك، ويتعارضان في العالم الفاسق.

غرضه أنّ اللّازم هنا الجمع بأن يتعبّد بصدورهما ويعمل بهما في مادّتي الافتراق، ويحكم بإجمالهما في مادّة الاجتماع، ويرجع إلىٰ التخيير العقلي.

وذلك (حيث إنّ الرجوع إلىٰ المرجّحات السنديّة فيها علىٰ الإطلاق)، أي: بالنسبة إلىٰ مادّتي الافتراق ومادّة الاجتماع (يوجب طرح الخبر المرجوح في مادّة الافتراق و لا وجه له)، وذلك لعدم التعارض فيها.

(والاقتصار في الترجيح بها)، أي: المرجّحات (في خصوص مادّة الاجتماع التي هي محلّ المعارضة، وطرح المرجوح بالنسبة إليها) مادّة الاجتماع فقط.

(مع العمل به)، أي: المرجوح (في مادّة الافتراق بعيد عن ظاهر الأخبار العلاجيّة)؛ لان ظاهرها طرح المرجوح علىٰ الإطلاق، لا الطرح في مادّة الاجتماع فقط.

وبعبارة أخرىٰ: إنّ طرح المرجوح في مادّة الافتراق طرح بلا جهة؛ لعدم المعارض وطرحه في مادّة الاجتماع فقط بعيد عن ظاهر الأخبار العلاجيّة؛ لأن ظاهرها طرح المرجوح رأساً لا لتبعيض في التعبّد بمضمونه.

فثبت أنّ اللّازم هنا الجمع.

(وبين ما إذا لم يكن لهما مورد سليم، مثل قوله: اغتسل للجمعة، الظاهر في الوجوب، وقوله: ينبغي غسل الجمعة، الظاهر في الاستحباب)، فيرجع في مثل ذلك إلىٰ أخبار

لكنّ الاستبعاد المذكور في الأخبار العلاجيّة إنّما هو من جهة أنّ بناء العرف في العمل بأخبارهم من حيث الظنّ بالصدور، فلا يمكن التبعّض في صدور العامّين من وجه من حيث مادّتي الافتراق ومادّة الاجتماع.

كما أشرنا سابقاً إلىٰ أنّ الخبرين المتعارضين من هٰذا القبيل.

وأمّا إذا تعبّدنا الشارع بصدور الخبر الجامع للشرائط، فلا مانع من تعبّده ببعض مضمون الخبر دون بعض.

العلاج.

(فيطرح الخبر المرجوح رأساً)، أي: سنداً و دلالةً، (لأجل بعض المرجّحات).

(لكنّ) الحقّ الرجوع إلىٰ أخبار العلاج في كلا الفرضين؛ لأن (الاستبعاد المذكور في الأخبار العلاجيّة إنّما هو من جهة أنّ بناء العرف في العمل بأخبارهم) العرفيّة (من حيث الظنّ بالصدور، فلا يمكن التبعّض في صدور العامّين من وجه) بالحكم بصدورهما بالنسبة إلىٰ مادّتي الافتراق، وعدم صدورهما بالنسبة إلىٰ مادّة الاجتماع.

وبعبارة أُخرىٰ علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي أنّ مناط العمل بالخبر عند العرف هو الظنّ بصدق النسبة الخبريّة، وبديهي أنّ النسبة أمرٌ اعتباري بسيط لا يقبل التبعيض بالصدق والكذب، ولذا ينساق إلىٰ أذهانهم ـ من أخبار العلاج ـ طرح المرجوح رأساً.

(كما أشرنا سابقاً) عند التكلّم حول قاعدة أولويّة الجمع والجمع بين البيّنات (إلىٰ أنّ الخبرين المتعارضين) بالعموم من وجه (من هذا القبيل)، أي: من قبيل التبعيض في الصدور.

قال التنكابني في ذيل قوله: (كما أشرنا ...إلىٰ آخره) ما هذا لفظه: يعني: قد أشرنا إلىٰ أنّ الخبرين المتعارضين مطلقاً يكونان حجّتين من باب الطريقيّة، وهو المراد بقوله: (من هذا القبيل).

وما في بعض الحواشي من أنّ المراد بالخبرين المتعارضين هو العامّان من وجه، وأنّ المراد بقوله: (من هذا القبيل) هو التفكيك بحسب السند خلاف ظاهر عبارة المصنف ﷺ. انتهىٰ.

(وأمّا إذا تعبّدنا الشارع بصدور الخبر الجامع للشرائط، فلا مانع من تعبّده ببعض

وكيف كان، فتركُ التفصيل أوجَهُ منه، و هو أوجَهُ من إطلاق إهمال المرجّحات.

مضمون الخبر دون بعض).

ملخّص الكلام في المقام كما في شرح الاعتمادي هو الفرق بين العمل بالخبر للظنّ بالصدق، كما عليه بناء العرف، والعمل به للتعبّد بالصدور، كما هو منظور الشرع، إذ على الأول لابدّ من العمل في العامّين من وجه بكلّ منهما في مادّة افتراقه، والحكم بالإجمال في مادّة الاجتماع لامتناع تبعّض صدق النسبة.

وأمّا على الثاني فبديهي أنّه يمكن أن يتعبّدنا الشارع بصدور العامّين من وجه بالنسبة إلى مادّتي الافتراق بمقتضى أدلّة الحجّيّة، ويحكم بطرح المرجوح بالنسبة إلى مادة الاجتماع فقط بمقتضى أخبار العلاج.

(وكيف كان)، أي: سواء كان للاستبعاد المذكور وجه أم لا، (فترك التفصيل أوجه منه).

بمعنى أنّ الحكم بدخول كلا المثالين ـ أي: مثل مثال غسل الجمعة ومثال العامّين من وجه ـ في الأخبار العلاجيّة أوجه من التفصيل بينهما؛ وذلك لما عرفت من أنّه لا معنى للتعبّد بهما والحكم بإجمالهما والرجوع إلى الأصل، ولا مانع من التبعيض في العامّين من وجه، إذ الحكم بطريقيّة العامّين من وجه بالنسبة إلى مورد الافتراق، وعدم طريقيّته إلى مورد الاجتماع ممّا لا ضير فيه، كما أنّه يلتزم بطريقيّة المتعارضين مطلقاً بالنسبة إلى نفي الثالث، وعدم طريقيّتهما بالنسبة إلى مورد التعارض، مع أنّ الظنّ لا يصير حجّةً إلّا من قبل الشارع إنشاءً أو إمضاءً.

فمع الالتزام ببقاء الطريقيّة بالنسبة إلى موردي الافتراق ومورد الاجتماع يجوز للشارع الحكم بحجّيته بالنسبة إلى موردي الافتراق، وعدم حجّيته بالنسبة إلى مورد الاجتماع، كما أنّه يجوز له الحكم بحجّية ظنّ كخبر الواحد وعدم حجّيّة ظنّ آخر كالقياس، وبالجملة، الالتزام بالتفكيك في ترتيب الآثار في مرحلة الظاهر لا ضرر فيه أصلاً، كما عرفت مراراً. راجع التنكابني.

(وهو أوجه من إطلاق إهمال المرجّحات).

أعني: التفصيل أوجه من إطلاق إهمال المرجّحات؛ لأن إهمال الرجوع إلى المرجّحات والحكم بوجوب الجمع في تعارض العامّين من وجه وإن كان ممّا يتوهّم له

وأمّا ما ذكرنا في وجهه، من عدم جواز طرح دليل حجّيّة أحد الخبرين لأصالة ظهور الآخر، فهو إنّما يحسنُ إذا كان ذلك الخبرُ بنفسه قرينة على خلاف الظاهر في الآخر، وأمّا إذا كان محتاجاً إلىٰ دليل ثالث يوجب صرفَ أحدهما، فحكمُهما حكمُ الظاهرين المحتاجين في الجمع بينهما إلى شاهدين في أنّ العمل بكليهما مع تعارض ظاهريهما يُعَدُّ غَيرَ ممكن، فلابدّ

وجه، وهو عدم إمكان التبعيض، كما عرفت إلّا أنّه لا وجه لذلك أصلاً في مثل اغتسل للجمعة ...إلىٰ آخره؛ وذلك لاستقرار السيرة علىٰ ملاحظة المرجّحات فيه، فلا معنىٰ للجمع والحكم بالإجمال، ولايلزم التبعيض في الصدق.

(وأمّا ما ذكرنا في وجهه).

أي: وجه إطلاق إهمال المرجّحات ووجوب الرجوع إلىٰ الجمع في مثال غسل الجمعة وفي مادّة الاجتماع من عامّين وجه.

(من عدم جواز طرح دليل حجّيّة أحد الخبرين لأصالة ظهور الآخر).

بمعنىٰ أنّ دليل حجّيّة سند كلّ منهما مزاحم لدليل حجّيّة ظاهر الآخر، وحيث إنّ حجّيّة الظواهر معلّقة بعدم القرينة علىٰ الخلاف، والفرض أنّ كلّاً منهما يصلح قرينة صارفة للآخر، فدليل حجّيّة كلّ منهما يكون حاكماً لدليل حجّيّة ظاهر الآخر، فيؤخذ بسندهما ويحصل الإجمال في دلالتهما من دون فرق بين مثال غسل الجمعة، وبين مادّة الاجتماع من عامّين من وجه، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(فهو إنّما يحسن إذا كان ذلك الخبر بنفسه قرينة علىٰ خلاف الظاهر في الآخر).

كما إذا كان أحدهما نصّاً أو أظهر والآخر ظاهراً، وإن كانت قرينيّة الأظهر بملاحظة العرف.

فالمراد بقوله: (بنفسه) هو عدم الاحتياج إلىٰ دليل خارجي، ولذا قابله بقوله:

(وأمّا إذا كان محتاجاً إلىٰ دليل ثالث)، أي: إذا كانت قرينيّة أحدهما لصرف الآخر عن ظاهره **(محتاجاً إلىٰ دليل ثالث يوجب صرف أحدهما، فحكمهما حكم الظاهرين المحتاجين في الجمع بينهما إلىٰ شاهدين)**.

يعني: حكم القسمين الأخيرين حكم القسم الأوّل، أعني: المتباينين اللذين يحتاج الجمع بينهما إلىٰ تأويل كليهما وإلىٰ شاهدين علىٰ التأويلين.

من طرح أحدهما معيّناً للترجيح أو غير معيّن للتخيير، ولا يقاس حالهما علىٰ حال مقطوعي الصدور في الالتجاء إلىٰ الجمع بينهما، كما أشرنا إلىٰ دفع ذلك عند الكلام في أولويّة الجمع

توضيح ذلك علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي أنّه قد مرَّ غير مرّة أنّ سند كلّ من المتعارضين مزاحم لدلالة الآخر، وحينئذ فإن كان أحدهما المعيّن قرينة صارفة لظاهر الآخر، كما في تعارض الظاهر مع النصّ، والأوّل كقوله: أكرم العلماء والثاني كقوله: و لا تكرم النحاة. وكما في تعارض الظاهر مع الأظهر والثاني كقوله: يجب غسل الجمعة والأوّل كقوله: ينبغي غسل الجمعة، فيكون دليل حجّيّة سند النصّ أو الأظهر حاكماً علىٰ دليل حجّيّة ظهور الظاهر.

وأمّا إذا كان كلّ منهما يصلح لصرف الآخر عن ظاهره، كما في قوله: اغتسل للجمعة وقوله: ينبغي غسل الجمعة، وفي تعارض العامّين من وجه، فحيث إنّ تعيّن أحدهما للقرينية يحتاج إلىٰ دليل ثالث، كقيام الإجماع علىٰ عدم وجوب غسل الجمعة، فإنّه يعيّن قرينية قوله: «ينبغي» علىٰ إرادة الندب من قوله: اغتسل، فحينئذٍ لا يكون دليل التعبّد بالسند في شيء منهما حاكماً علىٰ دليل التعبّد بالظاهر في الآخر، بل يلحق ذلك بالمتباينين كقوله: (ثمن العذرة سحت)[1] وقوله: (لا بأس ببيع العذرة)[2] فيتوقف جمعهما علىٰ شاهدين، كقيام الإجماع علىٰ جواز بيع العذرة الطاهرة وحرمة بيع العذرة النجسة.

(ولا يقاس حالهما)، أي: ظنّيين **(علىٰ حال مقطوعي الصدور في الالتجاء إلىٰ الجمع بينهما)**.

لأن القطع بالصدور في كلّ واحد يصير قرينة علىٰ تأويل الآخر وصرفه عن ظاهره، فلابدّ من الجمع بينهما بتأويل كليهما، بخلاف الخبرين المظنوني الصدور، فإنّه لا وجه للجمع بينهما بالبناء علىٰ صدورهما لتكون النتيجة الإجمال، بل الأولىٰ طرح أحدهما معيّناً للترجيح أو غير معيّن للتخيير، كما في التنكابني. وفي شرح الاعتمادي أنّه لو علم

---

(١) التهذيب ٦: ٣٧٢ / ١٠٨٠. الاستبصار ٣: ٥٦ / ١٨٢. الوسائل ١٧: ١٧٥، أبواب ما يكتسب به، ب ٤٠، ح ١.

(٢) التهذيب ٦: ٣٧٢ / ١٠٧٩. الاستبصار ٣: ٥٦ / ١٨١، ١٨٣. الوسائل ١٧: ١٧٥، أبواب مايكتسب به، ب ٤٠، ح ٢، ح ٣.

علىٰ الطرح، والمسألة محلّ إشكال.

وقد تلخّص ممّا ذكرنا: إنّ تقديم النصّ علىٰ الظاهر خارج عن مسألة الترجيح بحسب الدلالة، إذ الظاهرُ لا يعارضُ النصّ حتىٰ يرجّح النصّ عليه.

بصدور اغتسل للجمعة وينبغي غسل الجمعة، أو بصدور أكرم العلماء ولا تكرم الفسّاق، لابدّ من الحكم بالإجمال والرجوع إلىٰ الأصل لعدم إمكان الطرح في مقطوعي الصدور، وهذا بخلاف ما إذا تعبّد بصدورهما، كما هو مفروض البحث، فإنّه لا اضطرار فيه إلىٰ الجمع.

(كما أشرنا إلىٰ دفع ذلك عند الكلام في أولويّة الجمع علىٰ الطرح).

وهو أنّه إذا قطعنا بصدورهما يكون القطع بالصدور قرينة علىٰ تأويل الظاهر والحكم بالإجمال، ولا يكون دليل حجّيّة الظاهر مزاحماً لسند قطعي الصدور، وهذا بخلاف ظنّي الصدور، فإنّ دليل حجّيّة الظاهر فيهما مزاحم لدليل التعبّد بالصدور، فيرجع إلىٰ أخبار العلاج.

(والمسألة محلّ إشكال).

لعدم الجزم بالإطلاق في أخبار العلاج، حتىٰ يشمل القسمين الأخيرين أيضاً، مع أنّ عمل العلماء ليس علىٰ التخيير بعد فقد المرجّحات، كما تضمّنته الأخبار، بل إلىٰ الرجوع بالأصل فيهما، هذا مع لزوم التفكيك في الصدور في العامّين من وجه علىٰ ما عرفت، لكن لا بأس بالالتزام بالإطلاق.

وأمّا عمل العلماء فلا ينافي ما ذكرنا بعد ما عرفت من احتمال كون الأصل مرجّحاً عندهم، مع أنّ عمل العلماء لا حجّة فيه ما لم يكن إجماعاً، مع أنّك قد عرفت عمل الشيخ ﷺ بالتخيير عند فقد المرجّحات، وكفىٰ به خبيراً بالتفكيك. راجع التنكابني.

(وقد تلخّص ممّا ذكرنا: إنّ تقديم النصّ علىٰ الظاهر خارج عن مسألة الترجيح ...إلىٰ آخره).

وغرضه علىٰ ما في شرح الاعتمادي أنّه إذا ورد أكرم العلماء وورد أيضاً لاتكرم النحاة يقدّم النصّ علىٰ الظاهر، من دون صدق التعارض. غاية الأمر أنّه إن كان سند النصّ قطعيّاً، كدلالته يقدّم بعنوان الورود.

نعم، النصّ الظنّي السند يعارضُ دليل سنده لدليل حجّيّة الظهور، لكنّه حاكم على دليل اعتبار الظاهر، فينحصر الترجيح بحسب الدلالة في تعارض الظاهر والأظهر.

نظراً إلى احتمال خلاف الظاهر في كلّ منهما بملاحظة نفسه، غاية الأمر ترجيح الأظهر.

ولا فرق في الظاهر والنصّ بينَ العامّ والخاصّ المطلقين، إذا فرض عدم احتمال في الخاصّ يبقى معه ظهور العامّ، لئلّا يدخل في تعارض الظاهرين أو تعارض الظاهر والأظهر.

لأن حجّيّة الظاهر معلّقة بعدم العلم بالخلاف والنصّ المذكور علم بالخلاف، وإن كان ظنّيّاً سنداً يقدّم بعنوان الحكومة.

لأنّ حجّيّة ظهور الظاهر تزاحم حجّيّة سند النصّ، وحيث إنّ حجّيّة الظهور معلّقة بعدم العلم بالخلاف ودليل حجّيّة السند يجعل النصّ الصالح بنفسه للقرينيّة بمنزلة معلوم الصدور فتحصل الحكومة.

(فينحصر الترجيح بحسب الدلالة في تعارض الظاهر والأظهر).

وذلك فإنّ صدق الترجيح الدلالي فرعٌ لصدق التعارض، وهو منتفٍ في النصّ والظاهر، فينحصر في الظاهر والأظهر.

وإنّما يصدق التعارض هنا (نظراً إلى احتمال خلاف الظاهر في كلّ منهما بملاحظة نفسه)، أي: مع قطع النظر عن ترجيح العرف للأظهر.

(غاية الأمر ترجيح الاظهر).

توضيحه على ما في شرح الأستاذ الاعتمادي أنّه كما أنّ الأظهر - أعني: قوله: يجب - يصلح صارفاً لظاهر قوله: «ينبغي»، فكذلك العكس نظير تعارض الظاهرين، فحجّيّة ظاهر كلّ منهما مستند إلى أصالة الظهور، فحجّيّة سند كلّ منهما مزاحمة لحجّيّة ظاهر الآخر، كما في الظاهرين، إلا أنّ العرف لمّا يرجّحون الأظهر وحجّيّة الظاهر معلّقة على عدم العلم بالخلاف، فدليل حجّيّة السند يجعل الأظهر الصالح للقرينيّة بترجيح العرف بمنزلة العلم بالخلاف فتحصل الحكومة.

(ولافرق في الظاهر والنصّ)، وكذا لا فرق في الظاهر والأظهر (بين العامّ والخاصّ المطلقين) وغيرهما.

(إذا فرض عدم احتمال في الخاصّ يبقى معه ظهور العام، لئلّا يدخل في تعارض الظاهرين

وبينَ ما يكون التوجيهُ فيه قريباً، وبينَ ما يكون التوجيهُ فيه بعيداً، مثل صيغة الوجوب مع دليل نفي البأس عن الترك، لأن العبرة بوجود احتمال في أحد الدليلين لا يحتمل ذلك في الآخر، وإن كان ذلك الاحتمال بعيداً في الغاية، لأن مقتضىٰ الجمع بين العامّ والخاصّ بعينه موجود فيه.

أو تعارض الظاهر والأظهر).

وحاصل الكلام علىٰ ما في التنكابني وشرح الاعتمادي أنّ الخاصّ قد يكون نصّاً في التخصيص فيكون العامّ والخاصّ من قبيل النصّ والظاهر، كأكرم العلماء ولاتكرم النحاة، وقد يكون أظهر في التخصيص، كأكرم العلماء و لابأس بإكرام النحاة، فإذا كان الأمر كذلك يُخصّص به العامّ تقديماً للنصّ والأظهر علىٰ الظاهر.

وقد يكون ظهوره في التخصيص مساوياً لظهور العامّ في العموم، فيكون العامّ والخاصّ من قبيل الظاهرين، كأكرم العلماء ويجوز إكرام النحاة، فإنّه يحتمل كون «يجوز» قرينة علىٰ تخصيص العامّ، ويحتمل كون قوله: «أكرم» قرينة علىٰ حمل الجواز علىٰ الوجوب، فإذا كان الأمر كذلك يرجع إلىٰ أخبار العلاج.

وقد يكون ظهور العامّ في العموم أقوىٰ من ظهور الخاصّ في التخصيص، كأكرم العلماء وأحب إكرام النحاة، فيؤخذ بالعامّ تقديماً للأظهر علىٰ الظاهر، وعليك بالأمثلة الأُخرىٰ، إذ ليست المناقشة في المثال من دأب المحصّلين.

(وبين ما يكون التوجيه فيه قريباً).

كحمل ينبغي غسل الجمعة علىٰ الوجوب المستفاد من اغتسل للجمعة، فإنّ الأمر نصّ في الوجوب، فيكون في تركه عقاب.

(وبين ما يكون التوجيه فيه بعيداً).

كحمل لا بأس بغسل الجمعة علىٰ الوجوب المستفاد من اغتسل للجمعة، مع أنّه نصّ في الجواز. وبالجملة لا فرق في وجود الجمع في النصّ والظاهر بين العامّ والخاصّ المطلقين، وبين غيرهما من المتباينين أو العامّين من وجه، فيحمل الظاهر علىٰ النصّ في الجميع.

قوله: (مثل صيغة الوجوب ...إلىٰ آخره)، مثال لأصل المطلب لا للتوجيه البعيد. وكيف

وقد يظهر خلافُ ما ذكرنا في حكم النصّ والظاهر من بعض الأصحاب في كتبهم الاستدلاليّة، مثل حمل الخاصّ المطلق على التقيّة، لموافقته لمذهب العامّة.

منها: ما يظهر من الشيخ﵀، في مسألة: «من زاد في صلاته ركعة»، حيث حمل ما ورد في صحّة صلاة من جلس في الرابعة بقدر التشهد على التقيّة وعمل على عمومات إبطال الزيادة، وتبعه بعضُ متأخّري المتأخّرين.

لكنّ الشيخ﵀، كأنّه بنى على ما تقدّم عن العدّة والاستبصار، من ملاحظة المرجّحات

كان، فيحمل الظاهر على النّص، والوجه على ذلك ما أشار إليه:

(لأن العبرة) في حمل الظاهر على النصّ (بوجود احتمال في أحد الدليلين لا يحتمل ذلك في الآخر، وإن كان بعيداً ذلك الاحتمال في الغاية)، كبعد إرادة الوجوب من قوله: لا بأس بغسل الجمعة، من دون فرق بين كون النسبة بينهما هي العموم المطلق أو غيره.

(لأن مقتضى الجمع بين العامّ والخاصّ) وهو الورود أو الحكومة (بعينه موجود فيه)، أي: في سائر أنواع النصّ والظاهر، وإن لم تكن النسبة بينهما عموماً مطلقاً.

(وقد يظهر خلاف ما ذكرنا في حكم النصّ والظاهر) من وجوب الترجيح بالدلالة وعدم جواز الرجوع إلى سائر المرجّحات.

(من بعض الأُصحاب في كتبهم الاستدلاليّة مثل حمل الخاصّ المطلق على التقيّة، لموافقته لمذهب العامّة).

(منها: ما يظهر من الشيخ﵀، في مسألة «من زاد في صلاته ركعة»، حيث حمل ما ورد في صحّة صلاة من جلس في الرابعة بقدر التشهد على التقيّة وعمل على عمومات إبطال الزيادة، وتبعه بعض متأخّري المتأخرين).

حاصل الكلام على ما في شرح الأُستاذ أنّه ورد في العامّ بطلان الصلاة بزيادة الركعة سهواً، وورد أيضاً صحّتها لو اتفق الجلوس بعد الرابعة بقدر التشهد، فمقتضى القاعدة تخصيص الأوّل بالثاني تقديماً للنصّ على الظاهر، إلّا أنّ هذا البعض لم يلاحظ قوة الدلالة، بل لاحظ موافقة العامّة، فحمل الخاصّ على التقيّة وأخذ بعموم العامّ من دون حمله على الخاصّ.

(لكنّ الشيخ﵀، كأنّه بنى على ما تقدّم عن العدّة والاستبصار، من ملاحظة المرجّحات

قبل حمل أحد الخبرين علىٰ الآخر، أو علىٰ استفادة التقيّة من قرائن أُخر غير موافقة مذهب العامّة.

ومنها: ما تقدّم عن بعض المحدّثين، من مؤاخذة حمل الأمر والنهي علىٰ الاستحباب والكراهة.

وقد يظهر من بعض الفرقُ بين العامّ والخاصّ والظاهر في الوجوب والنصّ الصريح في الاستحباب وما يتلوهما في قرب التوجيه وبين غيرهما ممّا كان تأويلُ الظاهر فيه بعيداً،

قبل حمل أحد الخبرين علىٰ الآخر).

وحاصل الجواب علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، هو أنّ ترجيح الشيخ ﷺ عموم من زاد علىٰ خبر الجلوس ليس من جهة أنّه ﷺ لا يسلّم التقديم بقوة الدلالة أصلاً، وإنّما هو من جهة أنّه ﷺ بنىٰ علىٰ تقدّم رتبة سائر المرجّحات علىٰ الترجيح بالدلالة، ففي المثال لو فرض اليأس عن سائر المرجّحات لرُجّح الخاصّ علىٰ العامّ، ولايرجع إلىٰ التخيير، وقد تقدّم فساد هذا المبنىٰ، أي: تأخّر الترجيح بالدلالة عن سائر المرجّحات.

(أو علىٰ استفادة التقيّة من قرائن أُخر غير موافقة مذهب العامّة).

يعني: إنّ ترجيحه ﷺ عموم من زاد علىٰ خبر الجلوس ليس بمجرّد مخالفة العامّة وموافقتهم، بل استفاد من الإجماع أو غيره كون خبر الجلوس للتقيّة، وإلّا قدّم الخاصّ علىٰ العامّ.

(ومنها: ما تقدّم عن بعض المحدّثين، من مؤاخذة حمل الأمر والنهي علىٰ الاستحباب والكراهة).

وذلك أنّه إذا قال: أكرم زيداً ثمّ قال: لا بأس بترك إكرام زيد، كان الأوّل ظاهراً في الوجوب والثاني نصّاً في الجواز، فيقدّم النصّ علىٰ الظاهر، ويُحمل الأمر علىٰ الندب وهو حمل قريب.

وإذا قال: لا تكرم زيداً ثمّ قال: لا بأس بإكرامه، فالأوّل ظاهر في التحريم والثاني نصّ في الجواز، فيقدّم علىٰ الظاهر ويُحمل النهي علىٰ الكراهة، وهو توجيه قريب، إلّا أنّ هذا المحدّث منع عن ذلك وحكم بالرجوع إلىٰ المرجّحات، كما في شرح الاعتمادي.

(وقد يظهر من بعض الفرق بين العامّ والخاصّ والظاهر في الوجوب والنصّ الصريح في

حيث قال، بعد نفي الاشكال عن الجمع بين العامّ والخاصّ، والظاهر في الوجوب، والصريح في الاستحباب:

«استشكل الجمع في مثل ما إذا دلّ الدليل علىٰ أنّ القبلة أو مسّ باطن الفرج لا ينقض الوضوء، ودلّ دليل آخر علىٰ أنّ الوضوء يعاد منهما.

وقال: إنّ الحكمَ بعدم وجوب الوضوء في المقام مستندٌ إلىٰ النصّ المذكور، وأمّا الحكمُ باستحباب الوضوء فليس له مستند ظاهر؛ لأن تأويل كلامهم لم يثبت حجّيّته، إلّا إذا فهم من الخارج إرادته، والفتوىٰ والعملُ به محتاج إلىٰ مستند شرعي، ومجرّدُ أولويّة الجمع غير صالح». أقول: ـ بعد ما ذكرنا ـ من أنّ الدليل الدالّ علىٰ وجوب الجمع بين العامّ والخاصّ

الاستحباب وما يتلوهما).

مثل الظاهر في الحرمة والنصّ في الكراهة (في قرب التوجيه)، كما في حمل ينبغي غسل الجمعة علىٰ الوجوب المستفاد من اغتسل للجمعة، حيث يكون حمله علىٰ الوجوب توجيهاً قريباً.

(وبين غيرهما ممّا كان تأويل الظاهر فيه بعيداً).

وحاصل الكلام أنّه قد حكم بعض المحدّثين بحمل الظاهر علىٰ النصّ في العامّ والخاصّ وفيما كان توجيه الظاهر قريباً، ومنع عنه فيما توجيهه بعيداً.

(حيث قال بعد نفي الإشكال عن الجمع بين العامّ والخاصّ، والظاهر في الوجوب، والصريح في الاستحباب: استشكل الجمع في مثل ما إذا دلّ الدليل علىٰ أنّ القبلة أو مسّ باطن الفرج لا ينقض الوضوء، ودلّ دليل آخر علىٰ أنّ الوضوء يعاد منهما).

فإنّ الأوّل نصّ في عدم وجوب الوضوء والثاني ظاهر في وجوبه، ومقتضىٰ قاعدة حمل الظاهر علىٰ النصّ حمل الثاني علىٰ الندب، وإن كان إرداة الندب من الخبر المستعمل بمعنىٰ الإنشاء ـ أعني: قوله: يعاد ـ بعيداً، إلّا أنّ هذا البعض منع عن التأويل البعيد.

(وقال: إنّ الحكم بعدم وجوب الوضوء في المقام مستند إلىٰ النصّ المذكور، وأمّا الحكم باستحباب الوضوء فليس له مستند ظاهر؛ لأن تأويل كلامهم لم يثبت حجّيّته، إلّا إذا فهم من الخارج) من إجماع أو غيره (إرادته، والفتوىٰ والعمل به)، أي: التأويل (محتاج إلىٰ

وشبهه، بعينه جار في ما نحن فيه، وليس الوجه في الجمع شيوع التخصيص، بل المدار علىٰ احتمال موجود في أحد الدليلين مفقود في الآخر، مع أنّ حمل ظاهر وجوب إعادة الوضوء علىٰ الاستحباب أيضاً شائع علىٰ ما اعترف به سابقاً. وليت شعري: ما الذي أراد بقوله: «تأويل كلامهم لم يثبت حجّيّته إلّا إذا فهم من الخارج إرادته» ؟

فإن بنىٰ على طرح ما دلّ علىٰ وجوب إعادة الوضوء وعدم البناء علىٰ أنّه كلامهم عليهم السلام، فأين كلامُهم حتىٰ يمنع من تأويله إلّا بدليل، وليس. وهل هو إلّا طرح السند لأجل الفرار عن تأويله وهو غير معقول ؟!.

مستند شرعي، ومجرّد أولويّة الجمع غير صالح).

(أقول: ـ بعد ما ذكرنا ـ من أنّ الدليل) وهو صلاحيّة النصّ للقرينيّة الموجبة لحكومة دليل سند النصّ علىٰ دليل ظهور الظاهر (الدالّ علىٰ وجوب الجمع بين العامّ والخاصّ وشبهه) من موارد النصّ، والظاهر (بعينه جار في ما نحن فيه)، أي: فيما كان حمل الظاهر علىٰ النصّ محتاجاً إلىٰ التأويل البعيد.

(وليس الوجه في الجمع) بين النصّ والظاهر (شيوع التخصيص) حتىٰ ينحصر بباب العامّ والخاصّ.

(بل المدار علىٰ احتمال موجود في أحد الدليلين مفقود في الآخر) كما عرفت ذلك.

(مع أنّ حمل ظاهر وجوب إعادة الوضوء علىٰ الاستحباب أيضاً شائع).

يعني: كما أنّ تخصيص العامّ شائع، كذلك حمل اللفظ الظاهر في الوجوب أو الحرمة علىٰ الاستحباب أو الكراهة شائع (علىٰ ما اعترف به سابقاً)، حيث نفىٰ الإشكال من الجمع بين الظاهر في الوجوب والنصّ في الاستحباب.

(وليت شعري: ما الذي أراد بقوله: تأويل كلامهم لم يثبت حجّيّته إلّا إذا فهم من الخارج إرادته؟ فإن بنىٰ علىٰ طرح ما دلّ علىٰ وجوب إعادة الوضوء وعدم البناء علىٰ أنّه كلامهم).

وبعبارة أخرىٰ علىٰ ما في شرح الاعتمادي إذا منع عن تأويل الظاهر المقابل للنصّ، فلابدّ إمّا من طرحه وإمّا من حمله علىٰ التقيّة.

والأوّل يوجب رجوع المنع عن التأويل إلىٰ السلب بنفي الموضوع، كما قال:

(فأين كلامهم حتىٰ يمنع من تأويله إلّا بدليل، وليس. وهل هو)، أي: ليس طرح الظاهر

وإن بنىٰ علىٰ عدم طرحه وعلى التعبّد بصدوره ثمّ حمله علىٰ التقيّة، فهذا أيضاً قريبٌ من الأوّل، إذ لا دليل علىٰ وجوب التعبّد بخبر يتعيّن حمله علىٰ التقيّة علىٰ تقدير الصدور، بل لا معنىٰ لوجوب التعبّد به، إذ لا أثر في العمل يترتّب عليه.

وبالجملة: إنّ الخبر الظنّي إذا دار الأمرُ بين طرح سنده وحمله وتأويله فلا ينبغي التأمّلُ في أنّ المتعيّن تأويله ووجوبَ العمل علىٰ طبق التأويل، ولا معنىٰ لطرحه أو الحكم بصدوره تقيّةً، فراراً عن تأويله. وسيجيءُ زيادة توضيح ذلك إن شاء اللّه، فلنرجع إلىٰ ما كنّا فيه من

المقابل للنصّ (إلّا طرح السند لأجل الفرار عن تأويله و هو غير معقول).

أي: لم يظهر له وجه معقول لا أنّه ممتنع؛ لأنّ الممتنع هو التأويل مع طرح السند لا طرح السند، لئلّا يلزم التأويل علىٰ تقدير الأخذ به، ثمّ إنّ وجه عدم المعقوليّة هو تعيّن الأخذ بالسند وتأويل الدلالة علىٰ ما حقّق به المقام، علىٰ ما في الأوثق.

قال الأستاذ الاعتمادي في قوله: (وهو غير معقول)، أي: لا يرتضيه العقل بعد ما يصلح النصّ قرينة للظاهر الموجب لحكومة دليل سنده علىٰ دليل ظهور الظاهر، والثاني أيضاً لا يرتضيه العقل، كما قال:

(وإن بنىٰ علىٰ عدم طرحه وعلىٰ التعبّد بصدوره ثمّ حمله علىٰ التقيّة، فهذا أيضاً قريب من الأوّل ، اذ) الحمل علىٰ التقيّة لا تصل إليه النوبة إلّا بعد تساوي الخبرين في الدلالة والصدور، بمعنىٰ أنّه مع إمكان الجمع يتعبّد بصدورهما بمقتضىٰ أدلّة الحجّيّة ويؤوّل الظاهر لقاعدة الحكومة، ومع عدمه فان كان لأحدهما مرجّح صدوري يتعبّد بصدوره ويطرح الآخر، إذ لا معنىٰ لملاحظة جهة الصدور قبل ملاحظه أصل الصدور كما يأتي.

وبالجملة (لا دليل) في صورتي إمكان الجمع ووجود المرجّح الصدوري (علىٰ وجوب التعبّد بخبر)، أي: الالتزام بصدور خبر (يتعيّن حمله علىٰ التقيّة علىٰ تقدير الصدور، بل لا معنىٰ لوجوب التعبّد به، إذ) معنىٰ التعبّد هو ترتيب الآثار و(لا أثر في العمل يترتّب عليه)، أي: علىٰ خبر يتعيّن حمله علىٰ التقيّة، كما في شرح الاعتمادي.

(وبالجملة: إنّ الخبر الظنّي إذا دار الأمر بين طرح سنده و حمله) علىٰ التقيّة (وتأويله) بقرينة الأظهر، فلا شكّ (في أنّ المتعيّن تأويله ووجوب العمل علىٰ طبق التأويل) لقاعدة الحكومة، (ولا معنىٰ لطرحه أو الحكم بصدوره تقيّة، فراراً عن تأويله).

بيان المرجّحات في الدلالة، ومرجعها إلىٰ ترجيح الأظهر علىٰ الظاهر.

وكيف كان، (فلنرجع إلىٰ ما كنّا فيه من بيان المرجّحات في الدلالة، ومرجعها إلىٰ ترجيح الأظهر علىٰ الظاهر).

إذ قد عرفت أنّ تقديم النصّ علىٰ الظاهر يكون من باب الحكومة دون الترجيح، فيكون خارجاً عن باب التعارض، إذ لا تعارض بين الحاكم والمحكوم.

وأمّا الأظهر والظاهر، فالتعارض فيهما موجود والترجيح للأظهر فيهما بحكم العرف، فيكون مرجع جميع التراجيح بحسب الدلالة إلىٰ ما ذكره من ترجيح الأظهر علىٰ الظاهر.

ثمّ إنّ ما ذكره من اختلاف رجحان أحد الخبرين علىٰ الآخر شخصاً وصنفاً ونوعاً ممّا لا إشكال فيه، وكذا لا إشكال في ترتّبها متنازلاً بأن يقدّم الراجح شخصاً علىٰ الراجح صنفاً ونوعاً، وكذا الراجح صنفاً علىٰ الراجح نوعاً، لكون الأوّل أقوىٰ من الثاني، والثاني أقوىٰ من الثالث، وحيث لم يندرج الأوّل تحت قاعدة وضابطة جعلوا الكلام في باب تعارض الأحوال في الآخرين. ولابدّ مع رجحان أحد الدليلين من ارتكاب خلاف الأصل في الآخر بارتكاب التأويل فيه، وصرفه عن ظاهره. وحصروا الأمور المخالفة للأصل في خمسة:

١ ـ النسخ.

٢ ـ الاضمار.

٣ ـ التخصيص.

٤ ـ التقييد.

٥ ـ التجوّز.

وربّما تضاف إليها أمور أخر إلّا أنّها لا تخرج منها، وما عدا الأخير وإنّ كان من أقسامه في وجه، إلّا أنّهم أفردوا البحث عن كلّ واحد منه وخصّوه بالذكر لمزيد امتيازه من بين سائر المجازات. ثم إنّه ربّما يدور الأمر بين المتجانسين منها، بأن دار الأمر بين ارتكاب النسخ في هذا الدليل وذاك الدليل، وهكذا. وربّما يدور الأمر بين المتخالفين منها، بأن دار الأمر بين ارتكاب النسخ في هذا الدليل وبين ارتكاب الأربعة الباقية في ذاك الدليل، وحينئذٍ يكون التعارض والدوران تارةً وحدانيّاً، بأن دار الأمر بين أحدها في أحد الدليلين وواحد من الأربعة الباقية في الآخر، وأُخرىٰ ثنائيّاً وثالثة ثلاثيّاً، ورابعة رباعيّاً، وخامسة

والأظهريّةُ قد تكونُ بملاحظة خصوص المتعارضين من جهة القرائن الشخصيّة. وهٰذا لا يدخل تحت ضابطة، وقد تكونُ بملاحظة نوع المتعارضين.

خماسيّاً، وسادسة مختلفاً، ويعبّر الأُصوليون عن هذا التعارض والدوران بتعارض الأحوال، كما في الأوثق.

وأورد المصنف‏ من صور الاختلاف الوحداني مسائل، ثمّ نبّه علىٰ تعارض المتجانسين، ثمّ لتقديم بعضها علىٰ بعض محلّ آخر، فنرجع إلىٰ توضيح العبارة طبقاً لما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(والأظهريّة قد تكون بملاحظة خصوص المتعارضين من جهة القرائن الشخصيّة).

كما إذا ورد عالم فاسق في مجلس المولىٰ، فلم يعتن به و لم يراع إكرامه، ثمّ قال لعبده: أكرم العلماء ولا تكرم الفساق، فإنّ شمول الثاني لمادّة الاجتماع ـ أي: العالم الفاسق ـ أظهر من شمول الأوّل له للقرينة المذكورة، حتىٰ أنّه ربّما يكون اللفظ بحسب النوع والصنف أقوىٰ دلالة من الآخر.

وينعكس بحسب خصوص المقام، مثل أنّ العامّ والخاصّ من النصّ والظاهر بحسب النوع، وقد يكون العامّ أظهر في خصوص مقام، كما إذا ورد نحوي في مجلس المولىٰ فعظّم شأنه، ثمّ قال لعبده: أكرم العلماء وأحب إكرام النحاة، فإنّ ظهور الأوّل في العموم أقوىٰ من ظهور الثاني في التخصيص للقرينة المذكورة، فيحمل قوله: أحب علىٰ الوجوب، نظير أنّ اللفظ ربّما لا يدلّ علىٰ معنىٰ بحسب النوع ويدلّ عليه في خصوص مقام، كما تمسّك القمّي‏ بمفهوم الوصف في آية النبأ مع أنّه منكر لمفهوم الوصف نوعاً.

ومثل أنّ دلالة الكلّ علىٰ العموم أقوىٰ صنفاً من النكرة المنفية.

وقد ينعكس الأمر بحسب المقام، كما لو ورد في الفرض الأوّل أكرم كلّ عالم و لا تكرم فاسقاً، فإنّ الثاني يكون أشمل لقرينة المقام.

(وهذا لا يدخل تحت ضابطة)، بل منوط بنظر الفقيه.

(وقد تكون بملاحظة نوع المتعارضين).

وعقدوا لذلك باب تعارض الأحوال، وهي علىٰ ما عرفت: الاشتراك والنقل، والتخصيص، والإضمار، والمجاز، وغير ذلك، بمعنىٰ أنّه إذا تردّد حال اللفظ بين هذه

كأن يكون أحدُهما ظاهراً في العموم والآخر جملة شرطيّة ظاهرة في المفهوم، فيتعارضان، كتعارض مفهوم: (إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء)[1] ومنطوق عموم (خلق اللّه الماء طهوراً)[2]، فيقع الكلامُ في ترجيح المفهوم علىٰ العموم. وكتعارض التخصيص والنسخ في بعض أفراد العامّ والخاصّ.

الأمور أيّها أرجح من الآخر فاختلفوا وذكروا لكلٍ مرجّحاً. وتعارض هذه الأحوال قد يتحقّق في دليل واحد، كما يأتي من احتمالي النسخ والتخصيص في الخاصّ المتأخّر عن العامّ، وبهذا اللحاظ عنونوه في مباحث الألفاظ. وقد يتحقّق في دليلين متعارضين، وبهذا اللحاظ عنونوه في باب التعارض.

(كأن يكون أحدهما ظاهراً في العموم و الآخر جملة شرطيّة ظاهرة في المفهوم، فيتعارضان).

كما إذا قال: (كلّ ماء طاهر)[3] وقال: (الماء إذا بلغ قدر كرٍّ لا ينجّسه شيء)، فإنّ مفهومه أنّ الماء القليل يتنجّس بالملاقات، فهو معارض بعموم (كلّ ماء طاهر).

(فيقع الكلام في ترجيح المفهوم علىٰ العموم)، فقد يُرجّح العموم؛ لأن دلالته بالمنطوق، وقد يرجّح المفهوم لكونه خاصّاً.

(وكتعارض التخصيص والنسخ في بعض أفراد العامّ والخاصّ).

كما إذا ورد عام ثمّ ورد بعده خاصٌّ وجهل كونه قبل حضور وقت العمل، كي يكون مخصّصاً أو بعده ليكون ناسخاً، أو ورد العامّ، كقوله: أكرم العلماء، متأخّراً عن الخاصّ، كقوله: لا تكرم النحاة، بأن يكون ورود العامّ بعد مضي مقدار من وقت العمل بالخاصّ، فإنّه حينئذٍ يحتمل كونه ناسخاً للخاصّ ليجب إكرام النحاة أيضاً.

ويحتمل كون الخاصّ مخصّصاً له ليستمر تحريم إكرامهم فيقال: بأنّ ظهور لا تكرم النحاة في الاستمرار المستلزم للتخصيص أقوىٰ من ظهور العامّ في العموم المستلزم للنسخ، فيحكم بالتخصيص دون النسخ.

---

(١) الكافي ٣: ٢ / ١، ٢. الفقيه ١: ٨ / ١٢. الوسائل ١: ١٥٨، أبواب الماء المطلق، ب ٩، ح ١، ح ٢.

(٢) المعتبر: ٩. السرائر ١: ٦٤. وغوالي اللآلئ ١: ٧٦: ١٥٤. الوسائل ١: ١٣٥، أبواب الماء المطلق، ب ١، ح ٩.

(٣) الفقيه ١: ٦ / ١. الوسائل ١: ١٣٣، أبواب الماء المطلق، ب ١، ح ٢.

والتخصيص والتقييد، وقد تكونُ باعتبار الصنف، كترجيح أحد العامّين أو المطلقين علىٰ الآخر، لبعد التخصيص والتقييد فيه.

ولنشر إلىٰ جملة من هذه المرجّحات النوعيّة لظاهر أحد المتعارضين في مسائل:

منها: لا إشكال في تقديم ظهور الحكم الملقىٰ من الشارع في مقام التشريع في استمراره باستمرار الشريعة علىٰ ظهور العامّ في العموم الأفرادي، ويعبّر عن ذلك بأنّ التخصيص أولىٰ من النسخ، من غير فرق بين أن يكون احتمال المنسوخيّة في العامّ أو في الخاصّ،

(والتخصيص والتقييد).

كما إذا أمر بطبيعة الصلاة ونهىٰ عن كلّ غصب بقوله: صلّ ولاتغصب، فيتعارضان في الصلاة في الدار المغصوبة فإمّا يقيّد إطلاق الصلاة بعموم حرمة الغصب وإما يخصّص عمومه بإطلاق وجوب الصلاة، وسيأتي نفي الإشكال عن أظهريّة العامّ، علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(وقد تكون باعتبار الصنف، كترجيح أحد العامّين أو المطلقين علىٰ الآخر، لبعد التخصيص والتقييد فيه).

مثال الأوّل نحو أكرم العلماء؛ لأن العلم يستر كلّ قبيح و لاتكرم الفساق، فإنّ العامّين متعارضان في العالم الفاسق، ويبعد تخصيص الأوّل لاشتماله علىٰ التعليل فيخصّص الثاني.

ومثال الثاني نحو أكرم عالماً، فإنّ العلم يستر كلّ قبيح و لاتكرم فاسقاً، فإنّ المطلقين متعارضان في العالم الفاسق ويبعد تقييد الأوّل لأُجل التعليل، فيقيّد الثاني.

(ولنشر) قبل التعرّض للمرجّحات الصنفيّة (إلىٰ جملة من هذه المرجّحات النوعيّة لظاهر أحد المتعارضين في مسائل).

المراد من المرجّحات النوعيّة هو الأعمّ من الصنفيّة والجنسيّة إن وجدت، فليس المراد منها خصوص المرجّحات النوعيّة المعروفة، كما في التنكابني مع تصرّف ما.

(منها: لا إشكال في تقديم ظهور الحكم الملقىٰ من الشارع في مقام التشريع)، أي: إنشاء الحكم الشرعي (في استمراره باستمرار الشريعة)، أي: لا إشكال في تقديمه (علىٰ ظهور العام في العموم الأفرادي، ويعبّر عن ذلك بأنّ التخصيص أولىٰ من النسخ، من غير فرق

والمعروفُ تعليلُ ذلك بشيوع التخصيص وندرة النسخ، وقد وقع الخلاف في بعض الصور.

بين أن يكون احتمال المنسوخيّة في العام).

كما لو فرض سبق صدور العام، كأكرم العلماء علىٰ صدور الخاصّ، كلا تكرم النحاة، وشكّ في صدور الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ ليكون ناسخاً، أو قبله ليكون مخصّصاً، فيقال بأنّ ظهور العامّ في الاستمرار وعموم الزمان المستلزم لكون الخاصّ مخصّصاً من رأسٍ أقوىٰ من ظهوره في العموم الأفرادي المستلزم لكون الخاصّ ناسخاً، فيؤخذ عمومه الزماني لا عمومه الأفرادي، أي: يحكم بكون الخاصّ مخصّصاً لا ناسخاً، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي. إلىٰ أن قال:

لا تغفل أيّها الأخ، هذا المثال ليس من موارد تعارض الحالين في الدليلين، بل في دليل واحد، إذ المفروض أنّ النحاة لا يجب إكرامهم، إمّا بعنوان التخصيص من رأسٍ وإمّا بعنوان النسخ، فيدور أمر الخاصّ بين التخصيص والنسخ.

وتظهر الثمرة فيما إذا كان الخاصّ المتأخّر مستوعباً لجميع أفراد العامّ أو أكثرهم، فعلىٰ التخصيص يلزم التعارض لا علىٰ النسخ، وفيما إذا كان العامّ المتقدّم قطعيّاً والخاصّ ظنّيّاً، فعلىٰ التخصيص يعمل به وعلىٰ النسخ لابدّ من طرحه أو تأويله، بناء علىٰ عدم جواز نسخ القطعي بالظنّي، وفيما عمل بالعامّ فورد الخاصّ، فعلىٰ النسخ صحّ العمل، وعلىٰ التخصيص يرجع إلىٰ بحث الإجزاء.

(أو في الخاصّ)، أي: احتمال المنسوخيّة في الخاصّ، كما مرّ من فرض صدور العامّ بعد مضيّ مدّة من وقت العمل بالخاصّ.

(والمعروف تعليل ذلك)، أي: التقديم **(بشيوع التخصيص وندرة النسخ)**.

وعلّله بعضهم ـ علىٰ ما في شرح الأُستاذ ـ بأنّه مع وجود خاصّ في البين لا ينعقد ظهور للعموم الأفرادي بعد جريان عادة المتكلّم في الاعتماد علىٰ القرائن المنفصلة، سواء تقدّم الخاصّ علىٰ العامّ أو علىٰ وقت العمل بالعامّ، أو جهل التاريخ.

وبعضهم بأنّ النسخ مخالفة الحكم الأوّل، والتخصيص مجرّد مخالفة ظاهر العموم، وبأنّ التخصيص خير من المجاز وهو خير من النسخ، فالتخصيص خير من النسخ.

(وقد وقع الخلاف في بعض الصور).

وتمام ذلك في بحث العامّ والخاصّ من مباحث الألفاظ.

وكيف كان، فلا إشكالَ في أنّ احتمال التخصيص مشروط بعدم ورود الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ، كما أنّ احتمال النسخ مشروط بورود الناسخ بعد الحضور،

كما في العامّ المتأخّر من الخاصّ، فقيل بتعيّن النسخ لامتناع تقدّم البيان. وفيه أنّ المتقدّم ذات البيان، كقوله: لا تكرم النحاة لا بوصف البيانيّة، فبيانيّته تتحقّق بعد صدور العامّ، كقوله: أكرم العلماء، وكما إذا ورد الخاصّ قبل حضور وقت العمل بالعامّ، فقيل بتعيّن التخصيص لامتناع النسخ قبل وقت العمل، لتوقفه علىٰ جعل الحكم المتوقف علىٰ وجود المصلحة ولو في بعض الزمان.

وقيل باحتمال النسخ، إذ يكفي في جعل الحكم مجرّد المصلحة في الجعل والإنشاء، كما في شرح الاعتمادي. ثمّ قال:

ويظهر من الخراساني ﷺ أنّ ترجيح التخصيص إنّما هو فيما علم التاريخ وشكّ في النسخ والتخصيص، كما في العامّ الصادر بعد حضور وقت العمل بالخاصّ، دون ما إذا كان الترديد ناشئاً من الجهل بالتاريخ، كما إذا شكّ في أنّ الخاصّ صدر بعد وقت العمل بالعامّ أو قبله؛ لأنّ شيوع التخصيص وندرة النسخ إنّما يوجب أظهريّة المتقدّم من الدليلين في الفرض الأوّل دون الثاني، ودون ما إذا جهل التاريخ كلّيّةً. ثمّ إنّه علىٰ فرض تكافؤ الاحتمالين في بعض الصور إمّا يرجع إلىٰ قانون التعارض وإمّا يطرحان ويرجع إلىٰ الأصل العملي، كاستصحاب حكم الخاصّ المتقدّم.

(وكيف كان)، أي: سواء قلنا بترجيح التخصيص في جميع صور الدوران أم لا.

(فلا إشكال في أنّ احتمال التخصيص مشروط بعدم ورود الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ)، وإلّا تعيّن النسخ، كما صرّح به بقوله الآتي:

(فالخاصّ الوارد بعد حضور وقت العمل بالعامّ يتعيّن فيه النسخ).

وبالجملة فاحتمال التخصيص مشروط بعدم ورود الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعام.

(كما أنّ احتمال النسخ مشروط بورود الناسخ بعد الحضور)، وإلّا تعيّن التخصيص.

ثمّ توضيح الكلام في المقام علىٰ ما في شرح الاُستاذ، هو أنّ صدور العامّ والخاصّ

....

يتصوّر فيه (٣١) صورة، ثمّ ما ذكره الأُستاذ الاعتمادي لا يخلو عن إجمال، فيحتاج إلىٰ الشرح والتوضيح، فنقول:

إنّ الصور المتصوّرة في المقام تارةً تفرض انفراديّة وأُخرىٰ تركيبيّة، ثمّ التركيبيّة تارةً يلاحظ الترديد فيها بين الصور الخمسة وأُخرىٰ بين أربع منها، وثالثةً بين ثلاث منها، ورابعة بين اثنين منها.

أمّا الصور الانفراديّة فهي خمسة:

١ ـ التقارن.

٢ ـ صدور الخاصّ قبل وقت العمل بالعامّ.

٣ ـ صدوره بعد وقت العمل به.

٤ ـ صدور العامّ قبل وقت العمل بالخاصّ.

٥ ـ صدوره بعد وقت العمل به.

وأمّا الترديد بين الصور الخمسة المذكورة فهو واحد، فيكون المجموع ستة، وأمّا الترديد بين الأربع منها فهي خمسة:

١ ـ الترديد بين الأربعة منها باستثناء التقارن.

٢ ـ الترديد كذلك باستثناء صدور الخاصّ قبل وقت العمل بالعامّ.

٣ ـ الترديد كذلك باستثناء صدوره بعد وقت العمل بالعامّ.

٤ ـ الترديد كذلك باستثناء صدور العامّ قبل وقت العمل بالخاصّ.

٥ ـ الترديد كذلك باستثناء صدور العامّ بعد وقت العمل بالخاصّ، ثمّ المجموع (١١).

وأمّا الترديد بين الثلاث منها فالصور فيه عشرة:

١ ـ بين التقارن وصدور الخاصّ قبل وقت العمل بالعامّ وصدوره بعد وقت العمل به.

٢ ـ وعكس ماذكر، أي: بين صدور الخاصّ قبل وقت العمل بالعامّ وصدوره بعد وقت العمل به والتقارن.

٣ ـ بين التقارن وصدور الخاصّ بعد وقت العمل بالعامّ.

٤ ـ وعكس ذلك.

....

٥ ـ بين التقارن وصدور العامّ قبل وقت العمل بالخاصّ وصدوره بعد وقت العمل به.

٦ ـ وعكس ذلك.

٧ ـ بين التقارن وصدور العامّ بعد وقت العمل بالخاصّ وصدوره بعد وقت العمل به.

٨ ـ وعكس ذلك.

٩ ـ بين صدور الخاصّ قبل وقت العمل بالعامّ وصدوره بعد وقت العمل به وصدور العامّ قبل وقت العمل بالخاصّ.

١٠ ـ وعكس ذلك، أي: صدور العامّ قبل وقت العمل بالخاصّ وصدوره بعد وقت العمل به وصدور الخاصّ قبل وقت العمل بالعامّ، ثمّ المجموع (٢١).

أمّا الترديد بين الاثنين منها، فالصور فيه أيضاً عشرة:

١ ـ بين التقارن وصدور الخاصّ قبل وقت العمل بالعامّ.

٢ ـ وعكس ذلك، أي: بين صدور الخاصّ كذلك والتقارن.

٣ ـ بين التقارن وصدور الخاصّ بعد وقت العمل بالعامّ.

٤ ـ وبالعكس.

٥ ـ بين التقارن وصدور العامّ قبل وقت العمل بالخاصّ.

٦ ـ وعكس ذلك.

٧ ـ بين التقارن وصدور العامّ بعد وقت العمل بالخاصّ.

٨ ـ وعكس ذلك.

٩ ـ بين صدور الخاصّ قبل وقت العمل بالعامّ وصدور العامّ قبل وقت العمل بالخاصّ.

١٠ ـ بين صدور العامّ بعد وقت العمل بالخاصّ وصدور الخاصّ بعد وقت العمل بالعامّ فالمجموع (٣١). هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح ما هو المذكور في شرح الأستاذ الاعتمادي.

حيث قال ما هذا لفظه: توضيح الكلام: إنّ صدور العامّ والخاصّ يتصور فيه (٣١) صورة:

١ ـ التقارن.

فالخاصّ الوارد بعد حضور وقت العمل بالعامّ يتعيّن فيه النسخ.

وأمّا ارتكابُ كون الخاصّ كاشفاً عن قرينة كانت مع العـامّ واخـتفيت فـهو خـلافُ

٢ـ صدور الخاصّ قبل وقت العمل بالعامّ.

٣ـ صدوره بعده.

٤ـ صدور العامّ قبل العمل بالخاصّ.

٥ـ صدوره بعده.

٦ـ الترديد بين الصور الخمسة المذكورة.

٧/٨/٩/١٠/١١ الترديد بين أربع منها.

١٢/١٣/١٤/١٥/١٦/١٧/١٨/١٩/٢٠/٢١ الترديد بين ثلاث منها.

٢٢/٢٣/٢٤/٢٥/٢٦/٢٧/٢٨/٢٩/٣٠/٣١ الترديد بين اثنين منها، فأقول في صورة واحدة وهي صدور الخاصّ بعد وقت العمل بالعامّ:

يتعيّن النسخ لقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، وإليه أشار بقوله: (إنّ احتمال التخصيص ...إلىٰ آخره) وصرّح بقوله: (فالخاص ...إلىٰ آخره).

وفي سبع صور وهي الصورة الأُولىٰ، والثانية، والرابعة، وصورة التردّد بين هذه الثلاثة، وصورة التردّد بين التقارن وورود الخاصّ قبل وقت العمل بالعامّ، وصورة التردّد بين التقارن وورود العامّ قبل وقت العمل بالخاصّ.

وصورة التردّد بين ورود الخاصّ قبل وقت العمل بالعامّ والعكس. يتعيّن التخصيص، وإليه أشار بقوله:

(كما أنّ احتمال النسخ ...إلىٰ آخره). وفي بقيّة الصور وهي ثلاث وعشرون صورة يحتمل النسخ والتخصيص، والتخصيص أولىٰ.

إن قلتَ: في صورة تأخّر الخاصّ عن وقت العمل بالعامّ لا يتعيّن النسخ، بل يحتمل التخصيص أيضاً.

لأنّ قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة مندفع بأنّه تحتمل مقارنة العامّ مع قرينة التخصيص فاختفت، وأنّ الخاصّ المتأخّر كاشف عنه.

قلت: **(وأمّا ارتكاب كون الخاصّ كاشفاً عن قرينة كانت مع العامّ واختفيت فهو خلاف**

الأصل، والكلام في علاج المتعارضين، من دون التزام وجود شيء زائد عليهما.

نعم، لو كان هناك دليلٌ على امتناع النسخ وجب المصيرُ إلىٰ التخصيص مع التزام اختفاء القرينة حين العمل أو جواز إرادة خلاف الظاهر من المخاطبين واقعاً، مع مخاطبتهم بالظاهر الموجبة لعملهم بظهوره. وبعبارة أُخرىٰ: تكليفهم ظاهراً هو العملُ بالعموم.

الأصل، والكلام في علاج المتعارضين، من دون التزام وجود شيء زائد عليهما)، كالقرينة المختفية.

هذا حال الخاصّ الوارد في زمان الرسول ﷺ.

وأمّا الوارد في كلام الإمام عليه السلام بعد الأخذ بالعامّ في الكتاب أو كلام النبي ﷺ أو الإمام السابق، فيرتكب فيه ذلك، كما قال:

(نعم، لو كان هناك دليل علىٰ امتناع النسخ).

كما قيل بامتناعه بعد النبي ﷺ لانقطاع نزول الملائكة بالوحي.

وفيه أنّه يمكن للإمام عليه السلام العلم بانتهاء الحكم بطريق الإلهام أو النوم أو غيرهما؛ ولأن الرسول ﷺ أكمل الدين كما نطق به القرآن[1] وخطبة حجّة الوداع[2]، وفيه أنّ إكماله إنّما هو بالنسبة إلىٰ من هو في زمانه ﷺ لا مطلقاً، مع أنّ الإكمال يصدق بإيداع النواسخ عند الخلفاء، علىٰ ما يأتي كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي. الىٰ أن قال:

وبالجملة لو امتنع النسخ (وجب المصير إلىٰ التخصيص مع التزام اختفاء القرينة حين العمل).

بأن يقال كان العامّ حين الصدور مقترناً بقرينة التخصيص وفهمه الحاضرون المخاطبون، فاختفىٰ علىٰ الآخرين، فعملوا بظاهر العامّ، فورد الخاصّ الكاشف عمّا اختفىٰ، علىٰ مافي شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(أو جواز إرادة خلاف الظاهر) من دون بيان، بمعنىٰ أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة كان لمصلحة.

(وبعبارة أُخرىٰ: تكليفهم)، أي: المخاطبين واقعاً هو إكرام من عدا النحاة، من قوله:

---

(١) المائدة: ٣.

(٢) تفسير القمّي ١: ١٧١.

ومن هنا يقع الإشكالُ في تخصيص العمومات المتقدّمة في كلام النبي أو الوصي أو بعض الأئمة عليهم السلام، بالمخصّصات الواردة بعد ذلك بمدّة عن باقي الأئمة عليهم السلام، فإنّه لابدّ أن يرتكب فيه النسخُ.

أو كشفُ الخاصّ عن قرينة مع العامّ مختفية، أو كونُ المخاطبين بالعامّ تكليفُهم ـ ظاهراً ـ العملُ بالعموم المراد به الخصوصُ واقعاً.

أمّا النسخُ ـ فبعد توجيه وقوعه بعد النبي صلى الله عليه وآله، بإرادة كشف ما بيّنه النبي صلى الله عليه وآله للوصي، عن غاية الحكم الأوّل وابتداء الحكم الثاني ـ مدفوعٌ: بأنّ غلبةَ هذا النحو من

أكرم العلماء، وظاهراً (هو العمل بالعموم) لمصلحة في تأخير البيان.

(ومن هنا)، أي: من أنّه إذا امتنع النسخ (وجب المصير الىٰ التخصيص ...إلىٰ آخره) (يقع الإشكال في تخصيص العمومات المتقدّمة في كلام النبي صلى الله عليه وآله أو الوصي أو بعض الأئمة عليهم السلام، بالمخصّصات الواردة بعد ذلك بمدّة عن باقي الأئمة عليهم السلام فإنّه لابدّ أن يرتكب فيه) أحد الأُمور الثلاثة المتقدّمة، أعني: النسخ غير المصطلح والالتزام بوجود قرينة مع العامّ واختفائها بمرور الزمان، والالتزام بجواز تأخير البيان عن وقت الحاجة لأجل مصلحة في تأخير البيان.

(أمّا النسخ، فبعد توجيه وقوعه بعد النبي صلى الله عليه وآله)، أي: توجيه النسخ بأنّ المراد منه هو (كشف ما بيّنه النبي صلى الله عليه وآله للوصي، عن غاية الحكم الأوّل وابتداء الحكم الثاني) توضيح ذلك علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

إنّ النسخ المصطلح هو بيان انتهاء الحكم عند انتهائه، وأمّا بيان المنتهىٰ قبل الانتهاء فهو توقيت لا نسخ، فنقول: لمّا لم يكن عمر النبي صلى الله عليه وآله وافياً ببيان جميع النواسخ في مواطنها، والفرض أنّ النسخ شأن مختصّ به صلى الله عليه وآله، فبيّنها لخلفائه وأودعها عندهم ليبيّنوها للناس في مواطنها.

وبالجملة، لمّا لم يمكن له صلى الله عليه وآله بيانها بصورة النسخ المصطلح فبيّنها بصورة التوقيت، ويطلق عليه النسخ مجازاً، إذ كما أنّ النسخ بيان لانتهاء الحكم الأوّل وابتداء الحكم الثاني فكذا هذا الذي بيّنه الرسول لخلفائه وأودعه عندهم، ثم أشار إلىٰ ردّ النسخ مع التوجيه المذكور بقوله:

التخصيصات يأبىٰ عن حملها علىٰ ذلك.

مع أنّ الحمل على النسخ يوجب طرح ظهور كلا الخبرين في كون مضمونهما حكماً مستمرّاً من أوّل الشريعة إلىٰ آخرها.

إلّا أن يفرض المتقدّم ظاهراً في الاستمرار والمتأخّر غير ظاهر بالنسبة إلىٰ ما قبل

(مدفوع: بأنّ غلبة هذا النحو من التخصيصات يأبىٰ عن حملها علىٰ ذلك).

إذ من البعيد غاية البعد ابتلاء العمومات في الشريعة بهذا المقدار من النواسخ، كما في شرح الأُستاذ وبعبارة أُخرىٰ أنّ ندرة النسخ في الشريعة مانعة عن حمل التخصيصات عليه مع غلبتها.

(مع أنّ الحمل علىٰ النسخ يوجب طرح ظهور كلا الخبرين في كون مضمونهما حكماً مستمرّاً من أول الشريعة إلىٰ آخرها).

وذلك فإنّ للعامّ ظهور في استمرار الحكم الثابت له بالنسبة إلىٰ كلّ فرد، حتىٰ بالنسبة إلىٰ الخاصّ أيضاً من أوّل الشريعة إلىٰ آخرها.

وللخاصّ أيضاً ظهور في الاستمرار في ثبوت حكمه من أوّل الشريعة إلىٰ آخرها، والحمل علىٰ النسخ يوجب طرح ظهور الأوّل؛ لعدم العمل به بالنسبة إلىٰ الخاصّ من زمان وروده إلىٰ آخر الشريعة.

وطرح لظهور الخاصّ أيضاً من أوّل الشريعة إلىٰ زمان وروده؛ لفرض العمل بالعامّ إلىٰ زمان وروده. وأمّا الحمل علىٰ التخصيص ففيه طرح لظهور العامّ بالنسبة إلىٰ الخاصّ من أوّل الشريعة إلىٰ آخرها فقط، فمن هذه الجهة أيضاً يكون التخصيص أولىٰ من النسخ كما في التنكابني، وفي شرح الأُستاذ الاعتمادي أنّه إذا أمر مثلاً في صدر الإسلام بإكرام العلماء ونهىٰ بعد سنة عن إكرام النحاة يكون كلّ منهما ظاهراً في استمرار حكمه من أوّل الشريعة إلىٰ آخرها.

وهذا إنّما يتمّ بحمل الثاني علىٰ التخصيص، إذ لو حمل علىٰ النسخ فلا يكون حكم الأوّل ـ أعني: العموم ـ مستمرّاً إلىٰ آخر الشريعة وهو خلاف الظاهر. ولايكون حكم الثاني مستمرّاً من أوّل الشريعة وهو أيضاً خلاف الظاهر.

(إلّا أن يفرض المتقدّم ظاهراً في الاستمرار و المتأخّر غير ظاهر بالنسبة إلىٰ ما قبل

صدوره، فحينئذٍ يوجب طرح ظهور المتقدّم المتأخر ـ كما لا يخفىٰ ـ وهذا لا يحصلُ في كثير من الموارد بل أكثرها.

وأمّا اختفاء المخصّصات، فيبعّده ـ بل يحيله عادةً ـ عمومُ البلوىٰ بها من حيث العلم والعمل.

مع إمكان دعوىٰ العلم بعدم علم أهل العصر المتقدّم وعملهم بها، بل المعلومُ جهلهُم

صدوره).

فيكون قوله: أكرم العلماء ظاهراً في الاستمرار بخلاف لاتكرم النحاة، فإنّ ظاهره إنّ هذا النهي لم يكن في السابق بل من الآن.

(فحينئذ يوجب طرح ظهور المتقدّم لا المتأخّر)، أي: يكون الحمل علىٰ النسخ موجباً لطرح ظهور الأوّل في الاستمرار.

(وهذا لا يحصل في كثير من الموارد ..إلىٰ آخره)، أي: يكون المتقدّم ظاهراً في الاستمرار من أوّل الشريعة إلىٰ آخرها، والمتأخّر ـ أي: الخاصّ ـ غير ظاهر، كذلك لا يحصل في كثير من الموارد، بل أكثرها، إذ لابدّ في عدم كون المتأخّر ظاهراً في الاستمرار المزبور من نصب قرينة تدلّ علىٰ خلاف الظاهر، ومن المعلوم أنّ وجودها في أكثر الموارد غير معلومة مع أنّ الأصل عدمها.

(وأمّا اختفاء المخصّصات).

أي: الالتزام باقتران العمومات بقرائن التخصيص ثمّ اختفاء تلك القرائن وكون هذه المخصّصات المتأخّرة كاشفة عنها (فيبعّده ـ بل يحيله عادة ـ عموم البلوىٰ بها من حيث العلم والعمل).

توضيح الكلام علىٰ مافي شرح الأُستاذ الاعتمادي أنّ كون هذه المخصّصات كاشفة معناه، أنّ أهل العصر المتقدّم علموا بالقرائن وعملوا بها، وأنّ أهل العصر المتأخّر خفيت عليهم القرائن فعملوا بظاهر العمومات والأمران ممنوعان.

أمّا الثاني، إذ لا شكّ أنّهم اهتمّوا بأخذ الأحكام والعمومات من أهل العصر المتقدّم لابتلائهم بالعلم والعمل بها، وعند ذلك يمتنع عادة طروّ الخفاء بعروض العوارض إلّا علىٰ سبيل الندرة لا بهذه الكثرة.

بها، فالأوجهُ هو الاحتمال الثالث.

فكما أنّ رفع مقتضىٰ البراءة العقليّة ببيان التكليف كان علىٰ التدريج، كما يظهر من الأخبار والآثار، مع اشتراك الكلّ في الأحكام الواقعيّة، فكذلك ورودُ التقييد والتخصيص للعمومات والمطلقات.

وأمّا الأوّل فلقوله: (مع إمكان دعوىٰ العلم بعدم علم أهل العصر المتقدّم وعملهم بها، بل المعلوم جهلهم بها).

إذ من الواضح أنّه لو كانت المخصّصات المزبورة موجودة في زمان المخاطبين بالعمومات وعلم بها المخاطبون لعلم معاصرو الأئمّة عليهم السلام لقرب عهدهم بالمخاطبين، وكذا معاصرو الإمام اللّاحق بالنسبة إلىٰ الإمام السابق، خصوصاً مع ملاحظة أنّ كثيراً منهم واجدون للزمانين.

وهكذا إلىٰ زماننا، فيكشف ذلك عن عدم علم أهل العصر المتقدّم بها، وكذا عدم عملهم بها، كما في التنكابني.

(فالأوجه هو الاحتمال الثالث)، أي: التزام تأخير البيان عن وقت الحاجة وبعبارة أُخرىٰ، وهو كون المخاطبين بالعامّ تكليفهم ظاهراً العمل بالعموم المراد به الخصوص واقعاً.

(فكما أنّ رفع مقتضىٰ البراءة العقليّة ببيان التكليف كان علىٰ التدريج، كما يظهر من الأخبار والآثار، مع اشتراك الكلّ في الأحكام الواقعيّة، فكذلك ورود التقييد والتخصيص للعمومات والمطلقات).

يعني: العمومات والإطلاقات النافية للتكليف.

مثل قوله تعالىٰ: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَا في الأَرضِ جَميعاً﴾[1] ﴿قل لا أَجِدُ فيما أُوحِيَ إليّ مُحَرَّماً علىٰ طاعِمٍ يطعَمهُ إلّا أن تكُونَ مَيتة﴾[2].

وقوله صلى الله عليه وآله: (ليس الحرام إلّا ما حرّم الله في كتابه)[3]، وغير ذلك كما في التنكابني.

---

(١) البقرة: ٢٩.

(٢) الأنعام: ١٤٥.

(٣) التهذيب ٩: ٤٢ / ١٧٦. الاستبصار ٤: ٧٤ / ٢٧٥. تفسير العياشي ١: ٤١١ / ١١٧. الوسائل ٢٤: ١٢٣، أبواب الأطعمة المحرّمة، ب ٥، ح ٦.

فيجوز أن يكون الحكمُ الظاهريُ للسابقين الترخيصَ في ترك بعض الواجبات وفعل بعض المحرّمات الذي يقتضيه العملُ بالعمومات وإن كان المرادُ منها الخصوصَ الذي هو الحكم المشترك.

ودعوىٰ: «الفرق بين إخفاء التكليف الفعلي وإبقاء المكلّف على ما كان عليه من الفعل

وفي شرح الأُستاذ الاعتمادي حيث قال: توضيحه: إنّ التكاليف الشرعيّة مجعولة لكافّة المكلّفين مع أنّ المسلمين في صدر الإسلام لم يبلغهم إلّا أقلّ قليل منها، وعملوا في أكثر موارد الواجبات كالصوم والمحرّمات كالربا بالبراءة العقليّة الثابتة قبل الشرع، حتىٰ أنّه ورد أنّ الشارع اكتفىٰ من المسلمين بالشهادتين في أوائل البعثة إلىٰ عشر سنين، وأنّ من الأُحكام ما يبيّنه الحجّة (عجل الله فرجه).

وبالجملة، كان رفع البراءة ببيان التكليف علىٰ سبيل التدريج في زمن النبي ﷺ والوصي والأئمّة عليهم السلام، علىٰ حسب ما تقتضيه المصلحة.

فنقول: كما صحّ تأخير بيان التكاليف الواقعيّة من وجوب الصوم وحرمة الربا، ورجوع المكلّف في الظاهر إلىٰ الأُصل العملي، أعني: البراءة، لمصلحة في ذلك، صحّ مثلاً الحكم بعموم حلّ إكرام العلماء، وتأخير بيان المخصّصات الواقعيّة من وجوب إكرام الفقهاء وحرمة إكرام النحاة و رجوع المكلّف في الظاهر إلىٰ الأُصل اللفظي، أعني: أصالة العموم والإطلاق؛ لمصلحة في ذلك.

(فيجوز) فيما إذا فرض كون العامّ المتقدّم نافياً للتكليف، نحو أُحلّ لكم إكرام العلماء، والخاصّ المتأخّر مثبتاً له نحو أكرم الفقهاء أو لاتكرم النحاة، علىٰ مافي شرح الأُستاذ.

(أن يكون الحكم الظاهري للسابقين الترخيص في ترك بعض الواجبات)، كترك إكرام الفقهاء **(وفعل بعض المحرّمات)**، كإكرام النحاة **(الذي يقتضيه العمل بالعمومات)**.

فإنّ العمل بعموم أُحلّ لكم إكرام العلماء يقتضي ترك اكرام الفقهاء، وارتكاب إكرام النحاة.

(وإن كان المراد منها)، أي: العمومات **(الخصوص الذي هو الحكم المشترك)**، كجواز إكرام غير الفقهاء والنحاة من العلماء، وهو المراد الواقعي من العامّ، إلّا أنّ المصلحة اقتضت كون حكم السابقين في الظاهر العمل بالعموم.

والترك بمقتضىٰ البراءة العقليّة، وبين إنشاء الرخصة له في فعل الحـرام وتـرك الواجب» ممنوعةٌ.

(ودعوىٰ: «**الفرق بين إخفاء التكليف الفعلي وإبقاء المكلّف علىٰ ماكان عليه من الفعل والترك بمقتضىٰ البراءة العقليّة، وبين إنشاء الرخصة له في فعل الحـرام وتـرك الواجب**» **ممنوعة**). فلابدّ أوّلاً من توضيح الفرق وثانياً من بيان وجه الفرق المذكور.

أمّا وجه توهّم الفرق أنّ في إبقاء المكلّف علىٰ ماكان عليه بمقتضىٰ البراءة العقليّة ليس ترخيصاً من قبل الشارع لترك الواجب الواقعي وفعل الحرام الواقعي، فلا يلزم قُبح علىٰ الشارع أصلاً، وهذا بخلاف إنشاء الرخصة بالعمومات المـرخّصة، فإنّ تـفويت الواقع مستند إلىٰ إنشائه وفعله، فيلزم القبح.

وبعبارة أخرىٰ: إنّ إبقاء المكلّف علىٰ ما يقتضيه العقل من البراءة مع ثبوت التكليف في الواقع، وكذا إنشاء الحكم عموماً أو إطلاقاً مع ثبوت التخصيص والتقييد في الواقع وإن استلزم كلّ منهما تفويت الواقع عليه، إلّا أنّه لا قبح في الأوّل؛ لأنّ التفويت فيه ليس بمستند إلىٰ الشارع، بل إلىٰ اختيار المكلّف لفرض إمكان الاحتياط واحتمال ثبوت التكليف في الواقع. نعم، إنّ الشارع سكت عن بيان الواقع ولا قبح فيه.

وهذا بخلاف الثاني حيث يكون إنشاء الحكم عموماً أو إطلاقاً بياناً للواقع، فيزعم منه المكلّف عدم التخصيص والتقييد في الواقع، فيقدّم حينئذٍ علىٰ الامتثال زاعماً للعموم والإطلاق، فيكون تفويت الواقع حينئذ مستنداً إلىٰ الشارع لامحالة وهو قبيح. هذا تمام الكلام في توضيح الفرق.

وأمّا بيان وجه المنع فملخّص الكلام فيه أنّ كلّ واحد من إخفاء التكليف الفعلي وإبقاء المكلّف علىٰ ما يقتضيه العقل من البراءة وإنشاء الرخصة مستند إلىٰ وجود المصلحة، وبعد وجودها لا يلزم القبح في الثاني، كما لا يُلزم القبح في الأوّل، ولو فرض عدم وجود المصلحة، فكما أنّ الثاني قبيحٌ علىٰ الشارع كذلك الأوّل.

وبالجملة، إنّ دعوىٰ الفرق مندفعة بعدم الفرق بينهما؛ لأنّ المانع المتوهّم وهو تفويت مصلحة الواجب الواقعي، أو الإلقاء في مفسدة الحرام الواقعي حاصل فيهما، ثمّ فرض وجود المصلحة محقّقٌ فيهما أيضاً.

غاية الأمر: إنّ الأوّل من قبيل عدم البيان، والثاني من قبيل بيان العدم، ولا قبح فيه بعد فرض المصلحة، مع أنّ بيان العدم قد يدّعىٰ وجوده في الكلّ، بمثل قوله ﷺ في خطبة الغدير في حجّة الوداع:

(مَعاشِرَ النّاس ما مِن شيء يُقَرّبُكُم إلى الجنّة ويُباعِدُكُم عِن النّار إلّا وقد أمَرتُكُم بِهِ، وما مِن

(غاية الأمر: إنّ الأوّل من قبيل عدم البيان).

حيث لم يبيّن مثلاً وجوب الصوم أو حرمة الربا.

(والثاني من قبيل بيان العدم).

حيث بيّن عموم حلّ إكرام العلماء وهو بيانٌ لعدم الوجوب وعدم الحرمة.

(ولا قبح فيه بعد فرض المصلحة، مع أنّ بيان العدم قد يدّعىٰ وجوده في الكلّ)، أي: في كلتا المسألتين معاً، (بمثل قوله ﷺ في خطبة الغدير في حجّة الوداع).

يمكن أن يكون المراد من الكلّ جميع الواجبات والمحرّمات التي تضمّنتهما المخصّصات والمقيّدات التي قد أُخّر بيانها. وكيف كان، فوجه كون الخبر المذكور بياناً للعدم أنّ المستفاد منه أنّ الرسول ﷺ قد بيّن جميع الواجبات والمحرّمات لعامّة الناس، فكلّ مالم يكن بواجبٍ أو محرّمٍ عند الناس ليس بواجب ولا محرّم عند الله تعالىٰ وعند الرسول ﷺ، ومن جملته ما أُدّعي خفاؤه وتأخير بيانه عن وقت الحاجة، فيدلّ الخبر علىٰ عدم كونه واجباً أو محرّماً عند الله تعالىٰ، وإلّا لزم عدم بيان الرسول ﷺ الحكم الإلزامي بالطريق الكلّي لعامّة أصحابه، وهو باطل للخبر المذكور.

لكنّ الدعوىٰ المذكورة في محلّ المنع، إذ لعلّ مقصوده ﷺ بيان جميع الأحكام للوصي عليه السلام، بعد نصبه علماً وهادياً للأُمّة ومرجعاً لهم في أُمور الدين والدنيا جميعاً، وتكليفهم بالرجوع إليه في جميع الحوادث والوقائع، فكلّ ما فات عليهم من المنافع ووصل إليهم من المضار فإنّما حدث من قبل أنفسهم، من جهة عدم رجوعهم إليه عليه السلام.

وبالجملة، بيان الأحكام للوصي ونصبه خليفة ووصياً وإرجاع الناس إليه بمنزلة بيان جميع الأحكام لهم، فلا غرو في نسبة بيان جميع الأحكام لهم إليه ﷺ، كما في التنكابني. فنرجع إلىٰ توضيح العبارة طبقاً لما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(معاشر الناس ما من شيء يقرّبكم إلىٰ الجنة ويباعدكم عن النار إلّا وقد أمرتكم به، وما من

شيء يُباعِدُكُم مِنَ الجنّة ويقرّبُكم إلىٰ النّار إلّا وَقَد نَهيتُكُم عَنه)[1]. بل يجوز أن يكون مضمون العموم والإطلاق هو الحكم الإلزامي واختفاء القرينة المتضمنة لنفي الإلزام، فيكون التكليفُ حينئذٍ لمصلحة فيه، لا في المكلّف به.

فالحاصل: إنّ المستفاد من التتبّع في الأخبار، والظاهر من خلو العمومات والمطلقات عن

شيء يباعدكم من الجنّة ويقرّبكم إلىٰ النار إلّا وقد نهيتكم عنه).

حاصله أنّ المسألتين معاً من قبيل بيان العدم، إذ كما أنّ قوله: إكرام العلماء حلالٌ، يوهم انتفاء الواجب والحرام في هذا المورد مع وجودهما في الواقع، إذ الفرض مثلاً وجوب إكرام الفقهاء وحرمة إكرام النحاة، وكذلك قوله ﷺ في الخطبة يوهم انتفاء واجبات ومحرّمات أُخر غير ما بيّنه مع وجودهما في الواقع.

(بل يجوز أن يكون مضمون العموم والإطلاق هو الحكم الإلزامي واختفاء القرينة المتضمنة لنفي الإلزام، فيكون التكليف حينئذٍ لمصلحة فيه، لا في المكلّف به).

كما هو الحال في الأوامر الامتحانيّة، مثل أمر الخليل عليه السلام بذبح[2] ولده، وكما في الأوامر الصادرة عنهم عليهم السلام تقيّة من العامّة وغير ذلك.

وحاصل التوهّم علىٰ مافي شرح الأُستاذ الاعتمادي أنّه سلّمنا جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة فيما إذا كان العامّ المتقدّم نافياً للتكليف، نحو إكرام العلماء حلال، لإمكان تدارك ما فات من مصلحة وجوب إكرام الفقهاء وحرمة إكرام النحاة بمصلحة في التأخير، إلّا أنّه لا يجوز التأخير فيما إذا كان العامّ المتقدّم مثبتاً للتكليف، نحو أكرم العلماء، فإنّه بالنسبة إلىٰ النحاة غير الواجب إكرامهم حكم بلا مصلحة وهو محال، فلابدّ من التزام أحد الأمرين المتقدّمين، أي: اختفاء وجود قرينة مع العامّ أو جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وحاصل الجواب أنّه يكفي وجود المصلحة في الإنشاء ونفس الحكم، ولا حاجة إلىٰ مصلحة في المكلّف به الموهوم، أعني: إكرام النحاة.

(فالحاصل: إنّ المستفاد من التتبّع في الأخبار) المفيدة للتخصيصات الكثيرة الآتية عن

---

(١) الكافي ٢: ٧٤ / ٢. الوسائل ١٧: ٤٥، كتاب التجارة، أبواب مقدّماتها، ب ١٢، ح ٢.

(٢) الصافات: ١٠٢.

القرينة أنّ النبيّ ﷺ، جعل الوصيّ ﷺ مبيّناً لجميع ما أطلقه وأطلق في الكتاب الكـريم، وأودعه علمَ ذلك وغيره، وكذلك الوصيّ بالنسبة إلىٰ مَن بَعدَهُ مِنَ الأوصياء صلوات اللّه عليهم أجمعين، فبيّنوا ما رأوا فيه المصلحة وأخفوا ما رأوا المصلحة في إخفائه.

فان قلتَ: اللّازمُ من ذلك عدمُ جواز التمسّك بأصالة عدم التخصيص في العمومات، بناءً علىٰ اختصاص الخطاب بالمشافهين أو فرض الخطاب في غير الكتاب.

الحمل علىٰ النسخ.

(والظاهر من خلو العمومات والمطلقات عن القرينة)، فإنّ ظاهره الانتفاء من الأوّل لا الاختفاء علىٰ الغائبين مع عموم البلوىٰ بها علماً وعملاً.

(أنّ النبيّ ﷺ جعل الوصيّ ﷺ مبيّناً لجميع ما أطلقه وأطلق في الكتاب الكريم، وأودعه علم ذلك وغيره، وكذلك الوصي بالنسبة إلىٰ من بعده من الأوصياء صلوات الله عليهم أجمعين، فبيّنوا ما رأوا فيه المصلحة) في بيانه (وأخفوا ما رأوا المصلحة في إخفائه).

(فإن قلت: اللّازم من ذلك عدم جواز التمسّك بأصالة عدم التخصيص في العمومات).

وذلك فإنّه إذا جاز تأخير البيان لمصلحة فيه فجازت إرادة خلاف الظاهر من دون نصب قرينة، وحينئذٍ لا نفع في أصالة عدم التخصيص فيكون الخطاب مجملاً.

(بناء علىٰ اختصاص الخطاب بالمشافهين).

بل يلزم ذلك حتىٰ علىٰ القول بشمول الخطاب للغائبين والمعدومين، لاحتمال تأخير البيان الىٰ حين ظهور الإمام العصر (عجل الله فرجه) باقتضاء المصلحة ذلك، إذ المفروض هو جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة مطلقاً، فلا يجوز لنا التمسّك بأصالة عدم التخصيص لإثبات إرادة العموم، فلا وجه لتقييد المصنف ﷺ عدم جواز التمسّك بأصالة عدم التخصيص بالقول المزبور، أعني: القول باختصاص الخطاب بالمشافهين.

(أو فرض الخطاب في غير الكتاب).

لاختصاص خطاب غير الكتاب بالحاضرين دون الغائبين والمعدومين بلا خلاف، والنزاع في شمول الخطاب وعدمه للغائبين والمعدومين إنّما هو في الخطابات الشفاهيّة التي في الكتاب لا في غيره.

وحاصل الكلام في المقام علىٰ مافي شرح الأستاذ الاعتمادي، هو أنّ حال هذه

إذ لا يلزم من عدم المخصّص لها في الواقع إرادةُ العموم، لأن المفروض حينئذٍ جواز تأخير المخصّص عن وقت العمل بالخطاب.

قلت: المستندُ في إثبات أصالة الحقيقة بأصالة عدم القرينة قبحُ الخطاب بالظاهر المجرّد وإرادة خلافه، بضميمة أنّ الأصل الذي استقرت عليه طريقة التخاطب هو أنّ المتكلّم لا يُلقي الكلامَ إلّا لأجل إرادة تفهيم معناه الحقيقي أو المجازي.

فإذا لم ينصب قرينةً علىٰ إرادة تفهيم المجاز تعيّن إرادة الحقيقة فعلاً. وحينئذٍ فإن اطّلعنا

العمومات في زماننا غير حالها حين صدورها، فإنّها يومئذٍ كانت في الواقع متعقّبة بالمخصّصات.

وفي يومنا ظهرت مخصّصاتها ببيان الأئمّة عليهم السلام فبناء علىٰ توجّه خطابات القرآن إلينا جاز لنا اليوم ـ عند احتمال المخصّص وعدم وصولنا إليه ـ التمسّك بأصالة العموم للملازمة بين انتفاء المخصّص واقعاً وإرادة العموم؛ لأن تعمّد الترك منهم عليهم السلام قبيح؛ لأنه خيانة في أداء الأمانة، وأمّا بناء علىٰ اختصاصها بالمشافهين أو فرض وجود العامّ في الأخبار دون الكتاب، فإنّ خطابات الأخبار مختصّة بالمشافهين قطعاً.

فليس لنا اليوم التمسّك بأصالة العموم في حقّ المشافهين والحكم باشتراكنا معهم في العموم، لما عرفت من أنّه (لا يلزم من عدم المخصّص لها في الواقع إرادة العموم)، أي: لا ملازمة بين انتفاء المخصّص حين توجّهه للمشافهين وإرادة العموم.

(لأن المفروض حينئذٍ)، أي: حين اختصاص الخطاب بالمشافهين (جواز تأخير المخصّص عن وقت العمل بالخطاب) لمصلحة.

(قلت): ليس اعتبار أصالة عدم القرينة مستنداً إلىٰ قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، حتىٰ إذا قلنا بجوازه لمصلحة لزم لغوية أصالة عدم القرينة.

بل (المستند في إثبات) الظهور، أي: (أصالة الحقيقة بأصالة عدم القرينة قبح الخطاب بالظاهر المجرّد وإرادة خلافه، بضميمة أنّ الأصل الذي استقرت عليه طريقة التخاطب هو أنّ المتكلّم لا يلقي الكلام إلّا لأجل إرادة تفهيم معناه الحقيقي أو المجازي. فإذا لم ينصب قرينة علىٰ إرادة تفهيم المجاز تعيّن إرادة الحقيقة فعلاً).

حاصل الكلام علىٰ مافي شرح الاعتمادي أنّ أصالة عدم القرينة تتمّ بأمرين:

علىٰ التخصيص المتأخّر. كان هٰذا كاشفاً عن مخالفة المتكلّم لهذا الأصل لنكتة، وأمّا إذا لم نطّلع عليه ونفيناه بالأصل فاللّازمُ الحكمُ بإرادة تفهيم الظاهر من المخاطبين، فيشترك الغائبون معهم.

ومنها: تعارضُ الإطلاق والعموم، فيتعارض تقييدُ المطلق وتخصيصُ العامّ، ولا إشكال في ترجيح التقييد علىٰ ما حقّقه سلطان العلماء من كونه حقيقةً.

أحدهما: حكم العقل بقبح الخطاب بماله ظاهر وإرادة خلافه من دون نصب قرينة.

والآخر: استقرار طريقة التخاطب علىٰ إلقاء الكلام لأجل التفهيم دون المزاح واللغو، فإذا انتفت القرينة علىٰ تفهيم المجاز تعيّن تفهيم الحقيقة.

وبالجملة، لابدّ من متابعة هذه القاعدة وإجراء أصالة الحقيقة، وأمّا جواز تأخير البيان لمصلحة فهو علىٰ خلاف الأصل، كالتورية لايعتني العقلاء باحتماله، كعدم اعتنائهم باحتمال السهو والاشتباه.

وإلّا لم يجز لنا ـ أيضاً ـ التمسّك بأصالة العموم بناء علىٰ توجّه الخطابات إلينا، لاحتمال وجود مخصّص يبيّنه الإمام المنتظر (عجل الله فرجه) كما عرفت.

(وحينئذٍ فإن اطّلعنا علىٰ التخصيص المتأخّر)، وقد اطّلعنا به في موارد كثيرة (كان هذا كاشفاً عن مخالفة المتكلّم لهذا الأصل لنكتة)، أي: لمصلحة.

(وأمّا إذا لم نطّلع) علىٰ التخصيص المتأخّر كما هو مفروض البحث (ونفيناه بالأصل فاللّازم الحكم بإرادة تفهيم الظاهر ...إلىٰ آخره)، أي: لم ينكشف الخلاف.

(ومنها: تعارض الإطلاق والعموم)، نحو اعتق رقبة و لا ترحم الكفّار.

(فيتعارض تقييد المطلق وتخصيص العامّ).

فإمّا يؤخذ بالعامّ وتقيّد الرقبة بالمؤمنة، وإمّا يؤخذ بالمطلق ويخصّص الكفّار بغير العبد المحكوم بالعتق.

(ولا إشكال في ترجيح التقييد علىٰ ما حقّقه سلطان العلماء من كونه)، أي: المطلق المقيّد (حقيقة).

فإنّ معنىٰ المطلق عنده‌ هو الطبيعة المهملة، أي: لابشرط الإطلاق ولا عدمه، ولا بشرط انضمام التشخّصات الفردية ولا عدمه، فالإطلاق ليس جزءً من مفهوم المطلق وإنّما

لأن الحكم بالإطلاق من حيث عدم البيان، والعامّ بيان، فعدمُ البيان للتقييد جزءٌ من مقتضىٰ الإطلاق، والبيان للتخصيص مانع عن اقتضاء العامّ للعموم.

فإذا دفعنا المانع عن العموم بالأصل، والمفروض وجود المقتضي له، ثبت بيانُ التقييد وارتفع المقتضي للإطلاق.

فإنّ العملَ بالتعليق موقوفٌ على طرح التنجيزي، لتوقّف موضوعه علىٰ عدمه، فلو

يستفاد من دليل الحكمة، يعني: عدم بيان القيد من دون فرق بين الإطلاق الأحوالي من الزمان والمكان والصحّة والمرض وغيرها، والإطلاق الأفرادي من العالم والجاهل والصحيح والمريض وغير ذلك.

وحينئذٍ فتقييد المطلق لا يوجب مجازيّته وإن كان استعماله في المقيّد مع لحاظ خصوصيّة القيد مجازاً، فإنّه فرق بين أن يراد من لفظ رقبة رقبة مؤمنة وبين التعبير برقبة مؤمنة علىٰ سبيل تعدد الدالّ والمدلول، وحينئذٍ فإذا تعارض العامّ والمطلق يكون العامّ مقيّداً للمطلق.

(لان الحكم بالإطلاق من حيث عدم البيان، والعامّ بيان)، بمعنىٰ أنّ قوله: رقبة إنّما يحكم بإطلاقه إذا لم يبيّن حرمة الترحّم علىٰ الرقبة الكافرة، وعموم لا ترحم الكفار بيان له.

(فعدم البيان للتقييد جزء من مقتضىٰ) ـ بصيغة الفاعل ـ **(الإطلاق، والبيان للتخصيص مانع عن اقتضاء العامّ للعموم)**.

يعني: أنّ لفظة رقبة في المثال المذكور لايقتضي بوحدتها الإطلاق، بل بانضمام عدم بيان القيد بخلاف الكفار فإنه بوحدته مقتضي للعموم والتخصيص إذا ثبت كان مانعاً.

(فإذا دفعنا المانع عن العموم بالأصل، والمفروض وجود المقتضي له، ثبت بيان التقييد وارتفع) عدم البيان الذي هو **(المقتضي للإطلاق)**.

توضيح الكلام علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي أنّ العامّ يقتضي العموم بحسب الوضع، والتخصيص مانع عنه، والمطلق لايقتضي الإطلاق وضعاً، بل بانضمام عدم بيان القيد، وحينئذٍ يكون العامّ بياناً للمطلق وارداً عليه من دون عكس.

أمّا الأوّل، فلأن قوله: (أعتق رقبة) يدّل علىٰ الإطلاق والشمول بشرط عدم بيان حرمة

كان طرح التنجيزي متوقفاً علىٰ العمل بالتعليق ومسبّباً عنه لزم الدورُ، بل هو يتوقف علىٰ حجّة أُخرىٰ راجحة عليه، فالمطلقُ دليل تعليقي والعامّ دليل تنجيزي.

ترحّم العبد الكافر، وعموم لا ترحم الكفار بيان له؛ لأنه مقتضي للعموم بنفسه ونشكّ في وجود المانع المخصّص، والأصل عدمه، فإذا جاء البيان ارتفع عدم البيان.

وأمّا الثاني فلقوله: (فإنّ العمل بالتعليق)، أي: الإطلاق (موقوف علىٰ طرح التنجيزي)، أعني: العموم؛ (لتوقف موضوعه) وهو عدم البيان (علىٰ عدمه)، أي: التنجيزي وهو العموم.

(فلو كان طرح التنجيزي متوقفاً علىٰ العمل بالتعليق ومسبّباً عنه لزم الدور).

توضيح الدور علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي أنّ الأخذ بالإطلاق موقوف علىٰ طرح العموم، لما عرفت من أنّ موضوع الإطلاق وهو عدم البيان لا يتّم إلّا بذلك، ومعلوم أنّ طرح العموم موقوف علىٰ الأخذ بالإطلاق؛ لأن العامّ يفيد بنفسه العموم لا يطرح إلّا بوجود المانع، وهو الأخذ بالإطلاق، فيلزم أن يكون الأخذ بالإطلاق موقوفاً علىٰ الأخذ بالإطلاق، وهذا دور.

وبالجملة، لا يطرح العموم لأجل الإطلاق، (بل هو يتوقف علىٰ حجّة أُخرىٰ راجحة عليه)، بأن يقال ـ في المثال المتقدّم ـ: لا يحرّم الترحّم علىٰ العبد الكافر المحكوم بالعتق. هذا تمام الكلام فيما ذكره سلطان العلماء من أنّ استعمال المطلق علىٰ المقيّد حقيقة وليس بمجاز.

ذكر الأوثق في المقام مالا يخلو ذكره عن فائدة، حيث قال في ذيل كلام المصنف ﷺ: (و لا إشكال في ترجيح التقييد ...إلىٰ آخره).

ما هذا لفظه: «توضيح المقام يتوقف علىٰ أقسام المطلقات، فنقول: إنّها علىٰ ثلاثة أقسام:

أحدها: الإطلاق بحسب الأحوال، أعني: الإطلاق الحاصل بحسب أحوال التكليف الناشيء من عدم البيان؛ لأن عدم تقييد الأمر بالعتق في قولنا: أعتق رقبة بزمان أو مكان أو حالة، يورث له الإطلاق بحسب هذه الأحوال؛ لأجل عدم بيان القيد، وهذا الإطلاق خارج عن مدلول اللّفظ، وإنّما هو ناشيء من عدم بيان القيد، ولا شكّ أنّ التقييد في مثل هذا

الإطلاق لا يوجب تجوّزاً في اللفظ لفرض خروجه من مدلوله، كما عرفت. إلىٰ أن قال:

ولعلّ المشهور أيضاً لا يقولون بالمجازيّة هنا وإن نسب إليهم القول بالتجوّز علىٰ وجه الإطلاق بحيث يشمل المقام أيضاً. ومن هنا يظهر أنّه إذا دار الأمر بين التخصيص وتقييد مثل هذا الإطلاق فهو من قبيل دوران الأمر بين الأصل والدليل؛ لأن العمل بالثاني من باب عدم البيان وعموم العامّ بيان له بلا إشكال، كما أوضحه المصنف‌ﷺ.

والثاني: الإطلاق بحسب الفرد المنتشر المعبّر عنه بالحصّة الشائعة كما عرّفه بها جماعة، مثل أعتق رقبة، بناء علىٰ كون التنوين للتنكير، ومحصّل نزاعهم واحتجاجاتهم في حصول التجوّز بالتقييد في هذا القسم، هو أنّ من يقول بالتجوز يدّعي أنّ مدلول رقبة في المثال بحسب الوضع هو الفرد المنتشر بوصف التعريّة عن جميع القيود، حتىٰ القيود الثابتة من الخارج، كما إذا ثبت بالإجماع كون المكلّف به في المثال هو المؤمنة.

فيكون حينئذٍ استعمال لفظ رقبة في غير حال التعريّة مجازاً لا محالة، لانتفاء جزء الموضوع له، وأمّا من يقول بالحقيقة فيدّعي كون مدلول رقبة هو الفرد المنتشر مطلقاً، بمعنىٰ وضعه لمعنىٰ يجتمع مع الإطلاق والتقييد من دون أن يكون شيء منهما مأخوذاً في الموضوع له وهي الطبيعة المهملة، وحيثما تطلق المطلقات مطلقة أو مقيّدة بشيء فالمراد بها هذه الطبيعة المهملة، كما يقول به سلطان العلماء، وهذا هو المختار للتبادر؛ لأنا لا نفهم من المطلقات إلّا هذا المعنىٰ.

نعم، إن أُريد القيد من لفظ المطلق كان مجازاً، والظاهر أنّ سلطان العلماء ـ أيضاً ـ لا ينكر ذلك، والإطلاقات العرفيّة منزّلة علىٰ غير هذه الصورة، وهي إرادة المطلق في ضمن المقيّد بالحمل المتعارف، بأن يثبت القيد من الخارج، لا أن يكون مراداً من لفظ المطلق مع الطبيعة. وعلىٰ هذا القول يكون الحكم بالإطلاق لأجل عدم البيان، لا لأجل ظهوره في الأطلاق، وحيث كان ظهور العامّ صالحاً للبيانيّة يقدّم التقييد علىٰ التخصيص عند دوران الأمر بينهما.

الثالث: الإطلاق بحسب الطبيعة المعرّاة مطلقاً، حتىٰ عن قيد الفرد المنتشر، أعني: الطبيعة المطلقة. والكلام فيه من حيث كون التقييد مورّثاً للتجوّز وعدمه كسابقه.

وأمّا علىٰ القول بكونه مجازاً، فـالمعروفُ في وجـه تـقديم التـقييد كـونُهُ أغـلبَ مـن التخصيص، وفيه تأمّلٌ.

ويدلّ علىٰ عدم التجوّز هنا مضافاً إلىٰ ما عرفت أنّا لا نفهم فرقاً بين قولنا: اعتق رقبة مؤمنة بناء علىٰ كون التنوين للتمكّن وقوله تعالىٰ: ﴿وَجَآءَ رَجُلٌ مِن أَقصَا المَدِينَةِ﴾[1].

فكما أنّ الثاني حقيقة كذلك الأوّل، فالتقييد ليس موجباً للتجوّز؛ لأنه لو كان مـوجباً للتجوّز يلزم التجوّز في جميع مطلقات الكتاب والسنّة؛ لتـقارن القـيود عـليها بـحسب اختلاف أحوال المكلّفين، وإذا عرفت هذا ظهر لك أنّ إثبات ورود المطلقات في مقام بيان الإطلاق في جميع الأقسام المتقدّمة إنّما هو بمعونة عدم بـيان القـيد، أعـني: دليـل الحكمة، فعدم بيانه جزء من مقتضىٰ الإطلاق بخلاف عموم العامّ لكونه بحسب الوضع، فهو بنفسه مقتضي للعموم، والتخصيص مانع منه، فهو بضميمة أصالة عـدم المـخصّص صالح للبيانيّة، فيقيّد به إطلاق المطلق». انتهىٰ ما في الأوثق مع اختصارٍ وتصرّف ما.

فنرجع إلىٰ توضيح العبارة طبقاً لما في شرح الأستاذ الاعتمادي.

(وأمّا علىٰ القول بكونه مجازاً)، نظير العامّ المخصّص، كما هوالمشهور، (فالمعروف في وجه تقديم التقييد كونه أغلب من التخصيص).

قال في الأوثق في وجه تحقّق الأغلبيّة ما هذا لفظه: ولا إشكال في تـحقّق الأغـلبيّة؛ لأنهم وإن ادّعوا أنّه ما من عامّ إلّا وقد خصّ، إلّا أنّـه وارد عـلىٰ سـبيل المـبالغة لكـثرة العمومات العرفيّة، كما تقول: ما لقيت اليوم أحداً، وما أكلت شيئاً، وما قرأت اليوم كتاباً، ونحو ذلك، بخلاف المطلقات لندرة سلامتها عن التقييد، بل لا يكاد يوجد لها مصداق في الخارج؛ لأن منها ما هو واقع في حيّز الأخبار، مثل جاءني رجل أو رأيت رجلاً ونحوهما، ولا ريب أنّها قد قيّدت بالوجود الخارجي؛ لأن الأخبار في الغالب إنّما هو عن المعيّنات الخارجيّة.

ومنها: ما هو واقع في حيّز الطلب ولا أقلّ من تقييده بالأفراد المقدورة. وبالجملة أنّ وجود خطاب سالم عن التقييد طلباً ومطلوباً من حيث الزمان والمكان والأمكان ونحوها

---

(١) القصص: ٢٠.

نعم، إذا استفيد العموم الشمولي من دليل الحكمة كـانت الإفـادة غـير مسـتندة إلىٰ الوضع، كمذهب السلطان في العموم البدلي.

في غاية القلّة ونهاية العزّة. انتهىٰ مورد الحاجة.

(وفيه تأمّل) لمنع كون التقييد بالمنفصل أغلب من التخصيص بـالمنفصل، كـما قـال المصنفﷺ في الحاشية، وجه التأمّل علىٰ ما في حاشية المصنفﷺ، هو أنّ الكلام في التقييد المنفصل ولا نسلّم كونه أكثر وأغلب من التخصيص بالمنفصل.

ويمكن الاستدلال ـ أيضاً ـ علىٰ رجحان التقييد علىٰ القول المذكور بوجهين آخرين:

أحدهما: الفهم العرفي؛ لأنه مع دوران الأمر بين التقييد والتخصيص يجعل عموم العامّ بحسب العرف قرينة علىٰ التقييد، وهذا واضح لمن تتبّع الأمثلة العرفيّة، كما تقول: أهن جميع الفسّاق وأكرم العالم، فإنّه يفهم منه وجوب إكرام العالم العادل.

وثانيهما: القرب الاعتباري بناء علىٰ جواز الترجيح به كـما يـراه بـعضهم؛ لأن المـقيّد أقرب إلىٰ المعنىٰ الحقيقي من قرب الخاصّ إلىٰ العامّ، ولذا يحمل المطلق علىٰ المـقيّد بالحمل المتعارف، فيقال: زيد إنسان، ولا يصحّ حمل العامّ علىٰ الخاصّ، فلا يـقال زيـد العالم العلماء. ولعلّ المصنفﷺ لم يتعرّض للأوّل، نظراً إلىٰ كون مبنىٰ الفهم العرفي علىٰ ما ذكره من الغلبة، وللثاني لعدم الاعتداد بالقرب العرفي، كما في الأوثق.

(نعم، إذا اُستفيد العموم الشمولي من دليل الحكمة كانت الإفـادة غـير مسـتندة إلىٰ الوضع، كمذهب السلطان في العموم البدلي).

توضيح الكلام علىٰ ما في شرح الاعتمادي أنّ العموم إمّا بـدلي، بأن يـحصل امـتثال الطبيعة بفرد واحد، أيّ فرد كان، كما في: اعتق رقبة، وهو المراد من المطلق.

وإمّا استيعابي وشمولي، نحو: أكرم العالم، ولاتضرب أحداً، وما جاءني أحد، وهو إمّا أفرادي، بأن يثبت الحكم لجميع الأفراد فرداً فرداً، بحيث لو امتثل البعض دون البعض عدّ مطيعاً وعاصياً، وإمّا مجموعي، بأن يثبت الحكم لجميع الأفراد من حيث المجموع، بحيث لو وافق البعض دون البعض لا يعدّ مطيعاً أصلاً.

فالمراد من تعارض المطلق مع العموم تعارض العموم البدلي مع العموم الشمولي، كما مرّ مثاله، فنقول: العموم الشمولي في بعض ألفاظ العموم كالمفرد المحلّىٰ باللّام مستفاد

وممّا ذكرنا يظهر حال التقييد مع سائر المجازات.
ومنها: تعارضُ العموم مع غير الإطلاق من الظواهر.
والظاهر المعروف تقديم التخصيص لغلبة شيوعه.

من دليل الحكمة، نظير استفادة العموم البدلي من المطلق على مذهب السلطان، وما ذكر من ورود العامّ على المطلق إنّما هو فيما إذا استفيد العموم من اللفظ،كما مرّ مثاله، وأمّا إذا استفيد هو أيضاً من دليل الحكمة فلا مجال له،كما في أكرم العالم واحبس شاعراً. ثمّ إنّه قد علم من ذلك ورود العامّ المستفاد من اللفظ على العامّ المستفاد من دليل الحكمة، نحو أكرم العلماء و يستحب إكرام الشاعر كما يأتي.

(وممّا ذكرنا يظهر حال التقييد مع سائر المجازات).

نحو اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة، فإنّه لا بدّ إمّا من تقييد الرقبة في الأوّل بالمؤمنة وإمّا من حمل اعتق في الثاني على الندب والتقييد أولى. إذ علمت أنّ دلالة المطلق على الإطلاق موقوفة على عدم بيان القيد، وقوله: اعتق رقبة مؤمنة يصلح للبيانيّة، لظهور الأمر بنفسه في الوجوب، فهو أقوى من ظهور المطلق في الإطلاق.

(ومنها: تعارض العموم مع غير الإطلاق من الظواهر).

نحو لا يجب إكرام العلماء ويجب إكرام الفقهاء، فانّه لابدّ إمّا من تخصيص الأوّل، أعني: العلماء، وإمّا من حمل الثاني ـ أعني: يجب ـ على الاستحباب المؤكّد مجازاً.

(والظاهر المعروف تقديم التخصيص لغلبة شيوعه).

فظهور قوله: يجب في الوجوب أقوى من ظهور العلماء في العموم لشيوع التخصيص، كما في شرح الاستاذ الاعتمادي:

«وفي الأوثق ما هو نصّه: يحتمل أن يريد بغلبة التخصيص وجوهاً:

أحدها: أن يكون التخصيص أغلب بحسب وجوده الخارجي من مطلق المجازات الواقعة في الاستعمالات، وهذه الدعوى تكاد تشبه المكابرة لوضوح أغلبيّة سائر المجازات.

وثانيها: ماذكره المحقّق القمّي من كون التخصيص أغلب من سائر المجازات الحاصلة في اللفظ العامّ، وهذه الدعوى أيضاً غير مجدية في المقام؛ لأنّ الكلام هنا في ترجيح

وقد يتأمّل في بعضها، مثل ظهور الصيغة في الوجوب، فإنّ استعمالها في الاستحباب شائع أيضاً، بل قيل بكونه مجازاً مشهوراً، ولم يقل ذلك في العامّ المخصّص، فتأمّل.

ومنها: تعارضُ ظهور بعض ذوات المفهوم من الجمل مع بعض.

التخصيص علىٰ سائر المجازات إذا دار الأمر بين تخصيص العامّ في كلام وارتكاب خلاف الظاهر في كلام آخر.

وثالثها: وهو الحقّ، أن يقال: إنّ نوع العمومات إذا قيست إلىٰ سائر أنواع الخطابات بخصوصها مثل الخطاب المشتمل علىٰ الأمر أو النهي أو نحو ذلك، فالتخصيص بحسب نوعه أغلب من سائر المجازات الحاصلة في سائر أنواع الخطابات؛ لأن استعمال هذه الخطابات في معانيها الحقيقيّة غير عزيز.

بل كثير في المحاورات العرفيّة بخلاف الخطابات المشتملة علىٰ ألفاظ العموم لغلبة ورود التخصيص.

نعم، ربّما يمنع غلبة التخصيص بالنسبة إلىٰ حمل صيغة الأمر علىٰ الاستحباب، كيف لا وقد قيل بكونها مجازاً مشهوراً فيه.

ولم يقل ذلك أحد في العامّ. ولعلّ الأمر بالتأمّل في قوله: (فتأمّل) إشارة إلىٰ معارضة ذلك بما اشتهر من أنّه ما من عامّ إلّا وقد خُصّ». انتهىٰ.

قيل في وجه التأمّل بعدم تسليم الغلبة في الأمر الذي يكون بأزائه عامّ، إذ ما ذكر من غلبة استعمال الأمر في الندب وكونه مجازاً مشهوراً فيه إنّما يثمر إذا كان الأمر المقابل للعامّ يستعمل شائعاً في الندب وهو في محلّ المنع، بخلاف العامّ الذي يكون في مقابل الآمر، فإنّ تخصيصه في غير مورد التعارض غير عزيز.

وبعبارة أُخرىٰ: إنّ مقتضي كون الأمر في الندب مجازاً مشهوراً وإن كان تقديم حمل الأمر علىٰ الندب علىٰ تخصيص العامّ، إلّا أنّ العامّ أيضاً مجاز مشهور في الخاصّ، بحيث قد اشتهر أنّه مامن عامّ إلّا وقد خصّ، مع أنّ الأمر وإن لم يكن بحسب النوع ظاهراً في الوجوب لشيوعه في الندب، إلّا أنّ خصوص الأمر المقابل للعامّ ظاهر فيه لشيوع التخصيص، ولازم ذلك تقديم حمل العامّ علىٰ الخاصّ علىٰ حمل الأمر علىٰ الندب.

(ومنها: تعارض ظهور بعض ذوات المفهوم من الجمل مع بعض).

والظاهر تقديم الجملة الغائيّة على الشرطيّة، والشرطيّة علىٰ الوصفيّة.

ومنها: تعارضُ ظهور الكلام في استمرار الحكم مع غيره من الظهورات، فيدور الأمرُ بين النسخ وارتكاب خلاف ظاهر آخر، والمعروف ترجيح الكلّ علىٰ النسخ، لغلبتها بالنسبة إليه.

كتعارض قوله: يحرم إكرام الفاسق إن كان جاهلاً، مع قوله: يجوز إكرام العالم العادل أو ما دام عادلاً، فإنّ مفهوم الشرط في الأوّل جواز إكرام العالم الفاسق ومفهوم الوصف في الثاني والغاية في الثالث عدم جوازه، كما في شرح الاعتمادي.

(والظاهر تقديم الجملة الغائيّة علىٰ الشرطيّة).

لكونها أقوىٰ منها، بمعنىٰ أنّ تبادر المفهوم من الغاية أظهر من تبادره من الشرط، ولذا كلّ من قال بمفهوم الشرط قال بمفهوم الغاية دون العكس. وكذلك الجملة الشرطيّة أقوىٰ بالنسبة إلىٰ الوصفيّة، كما أشار إليه بقوله:

(والشرطيّة علىٰ الوصفيّة).

ولذا كلّ من قال بمفهوم الوصف قال بمفهوم الشرط دون العكس، والظاهر أنّ مفهوم الحصر أقوىٰ من جميع ذلك، وكذلك مفهوم الموافقة أولىٰ من مفهوم المخالفة، ولذا كان الأوّل وفاقياً والثاني خلافياً.

(ومنها: تعارض ظهور الكلام في استمرار الحكم مع غيره من الظهورات).

فيكون ما تقدّم من تعارض النسخ والتخصيص من مصاديق هذا العنوان.

(فيدور الأمر بين النسخ وارتكاب خلاف ظاهر آخر).

كما إذا ورد في كلام النبي ﷺ أكرم الفقهاء ثمّ ورد عنه ﷺ أيضاً بعد وقت العمل به لا تكرم العلماء، فإنّه يدور الأمر بين تخصيص الثاني ونسخ الأوّل، وكما إذا ورد أوّلاً لا يجب إكرام العلماء فورد بعد وقت العمل به أكرم العلماء، فإنّه يدور الأمر بين نسخ الأوّل وحمل الثاني علىٰ الندب.

(والمعروف ترجيح الكلّ علىٰ النسخ، لغلبتها)، أي: سائر المخالفات للظاهر **(بالنسبة إليه)**، أي: النسخ.

وبالجملة، ظهور الحكم في الاستمرار أقوىٰ من سائر الظواهر.

وقد يُستَدَلُّ على ذلك بقولهم ﷺ: (حلالُ محمّد ﷺ حلالٌ إلىٰ يوم القيامة، وحرامه حرام إلىٰ يوم القيامة)[1].

وفيه: إنّ الظاهرَ سَوقُهُ لبيان استمرار أحكام محمّد ﷺ، نوعاً من قبل اللّه جلّ ذكره، إلىٰ يوم القيامة في مقابل نسخها بدين آخر، لابيان استمرار أحكامه الشخصيّة إلّا ما خرج بالدليل، فالمرادُ أنّ حلاله ﷺ حلالٌ من قبل اللّه جلّ ذكره إلىٰ يوم القيامة، لا أنّ الحلال من

(وقد يستدلّ علىٰ ذلك)، أي: تقديم سائر المخالفات للظاهر علىٰ النسخ بقولهم ﷺ: (حلال محمّد ﷺ حلال إلىٰ يوم القيامة وحرامه حرام إلىٰ يوم القيامة).

تقريب الاستدلال علىٰ ما في الأوثق، هو أنّ الحلال والحرام في الحديث الشريف إمّا كناية عن مطلق الأحكام الشرعيّة، وإمّا أنّه قد خصّصهما بالذكر لاهميّتهما من بين سائر الأحكام، وعلىٰ كلّ تقدير فالمراد استمرار مطلق أحكام محمّد ﷺ.

فهذا الحديث الشريف يعطي قاعدة كلّيّة، وهي استمرار كلّ حكم من الأحكام الشرعيّة إلىٰ الأبد، فتجعل هذه القاعدة مرجعاً عند الشكّ في تحقّق النسخ، لوضوح أنّه لابدّ في تخصيصها من الاقتصار علىٰ ما علم نسخه شرعاً.

فنقول في ما نحن فيه: إذا دار الأمر بين نسخ دليل وارتكاب خلاف الظاهر في دليل آخر فعموم الحديث الشريف حاكم علىٰ صرف التأويل إلىٰ الدليل الآخر، مع أنّ الأمر هنا دائر بين ارتكاب خلاف الظاهرين وارتكاب خلاف ظاهر واحد؛ لأنه علىٰ تقدير النسخ يلزم تخصيص هذا الحديث الشريف وصرف الدليل الظاهر في الاستمرار عن ظهوره. بخلافه علىٰ تقدير ارتكاب خلاف الظاهر في الدليل الآخر.

ولا ريب أنّ الثاني أولىٰ وأرجح لوجوب المحافظة علىٰ الظواهر بحسب الإمكان. وبالجملة أنّ عموم الحديث الشريف يوجب تقويّة ظهور الحكم في الاستمرار وتقديم سائر التصرفات علىٰ النسخ.

(وفيه:) إنّ الاستدلال المذكور إنّما يتمّ فيما إذا كان المراد من استمرار أحكام محمد ﷺ الشخصيّة، وليس الأمر كذلك، بل المراد من الاستمرار استمرار أحكامه ﷺ

---

(١) الكافي ١: ٥٨ / ١٩. الوسائل ٣٠: ١٩٦، خاتمة الوسائل، الفائدة السادسة.

قبله ﷺ حلالٌ من قبله إلىٰ يوم القيامة، ليكون المرادُ استمرارَ حلّيّته.

وأضعفُ من ذلك التمسّكُ باستصحاب عدم النسخ في المقام؛ لأن الكلام في قوّة أحد الظاهرين وضعف الآخر، فلا وجهَ لملاحظة الأُصول العمليّة في هٰذا المقام.

مع أنّا إذا فرضنا عامّاً متقدّماً وخاصّاً متأخّراً، فالشكّ في تكليف المتقدّمين بالعامّ وعدم تكليفهم.

نوعاً في مقابل نسخها بدين آخر، فلا يرتبط الحديث ـ حينئذٍ ـ بالمقام أصلاً، والمطلب واضح في المتن فلا يحتاج إلىٰ البيان.

(وأضعف من ذلك)، أي: من التمسّك بالأصل اللفظي وهو العموم المذكور (التمسّك بالأصل العملي، أي: (باستصحاب عدم النسخ في المقام؛ لانّ الكلام في قوّة احد الظاهرين وضعف الآخر).

والأصل العملي لا يصلح لترجيح أحد الظهورين وذلك لاختلاف مرتبتهما.

(فلا وجه لملاحظة الأُصول العمليّة في هذا المقام).

لأن الأصل العملي لا يوجب قوّة أحد الظاهرين حتىٰ يترجّح أحدهما به.

نعم، لو تمّ الأصل اللفظي وهو عموم (حلال محمد حلال إلىٰ يوم القيامة ...إلىٰ آخره) لأوجب قوّة أحد الظاهرين، إلّا أنّك قد عرفت ما فيه.

(مع أنّا إذا فرضنا عامّاً متقدّماً) كلا تكرم العلماء مثلاً (وخاصّاً متأخّراً) كأكرم الفقهاء، (فالشكّ في تكليف المتقدّمين بالعامّ وعدم تكليفهم. فاستصحاب الحكم السابق لا معنىٰ له).

وذلك لعدم وجود المتيقّن السابق، فإنّ العامّ المتقدّم مردّد بين المنسوخيّة والمخصّصيّة، ومعنىٰ الأوّل أنّ الإكرام حرّم. أوّلاً علىٰ سبيل العموم، ثمّ نسخ ذلك بالنسبة إلىٰ الفقهاء، ومعنىٰ الثاني أنّ إكرام الفقهاء لم يكن محرّماً من الأوّل، فحرمة إكرام الفقهاء علىٰ السابقين غير متيّقن، فلا معنىٰ لاستصحاب عدم النسخ باستصحاب الحكم السابق.

(فيبقىٰ ظهور الكلام في عدم النسخ معارضاً بظهوره في العموم).

أي: يتساوىٰ الظهوران في كلام واحد، فإنّ ظهور لا تكرم العلماء في المثال المتقدّم في الاستمرار الزماني معارض بظهوره في العموم الأفرادي.

فاستصحابُ الحكم السابق لا معنىٰ له فيبقىٰ ظهورُ الكلام في عدم النسـخ مـعارضاً بظهوره في العموم، ثمّ إنّ هٰذا التعارضَ إنّما هو مع عدم ظهور الخاصّ في ثـبوت حـكمه في الشريعة ابتداءً وإلّا تعيّن التخصيص. نعم، لا يجري في مثل العامّ المتأخّر عن الخاصّ.

ومنها: ظهورُ اللفظ في المعنىٰ الحقيقي مع ظهوره مع القرينة في المعنىٰ المجازي، وعبّروا عنه بتقديم الحقيقة علىٰ المجاز ورجّحوها عليه. فإن أرادوا أنّه إذا دار الأمرُ بين طرح الوضع اللفظي بإرادة المعنىٰ المجازي، وبين طرح مقتضىٰ القرينة في الظهور المجازي بإرادة المعنىٰ الحقيقي، فلا أعرف له وجهاً؛ لأنّ ظهور اللفظ في المعنىٰ المجازي إن كان مستنداً إلىٰ قرينة

(ثمّ إنّ هذا التعارض)، أي: تساوي الاحتمالين في كلام واحد (إنّما هو مع عدم ظهور الخاصّ في ثبوت حكمه في الشريعة ابتداء وإلّا) ـ كما إذا قال في المثال المتقدّم: إكرام الفقهاء واجب في كلّ زمان ـ، (تعيّن التخصيص)، لأنّ في النسخ طرح الظهورين، بخلاف التخصيص، إذ فيه طرح ظهور واحد.

(نعم، لا يجري في مثل العامّ المتأخّر عن الخاصّ).

أي: لا يجري تعيّن التخصيص في مثل العامّ المذكور لعدم احتمال كون الخاصّ المتقدّم ناسخاً للعامّ المتأخّر، فيدور الأمر بين كون الخاصّ المتقدّم مخصّصاً للعامّ المتأخّر، وبين كون العامّ المتأخّر ناسخاً للخاصّ المتقدّم، ولا مزيّة لأحدهما علىٰ الآخر، فيمكن حينئذٍ توهّم جريان استصحاب عدم النسخ.

(ومنها: ظهور اللفظ في المعنىٰ الحقيقي مع ظهوره مع القرينة في المعنىٰ المجازي)، كما في رأيت أسداً ورأيت أسداً يرمي.

(وعبّروا عنه بتقديم الحقيقة علىٰ المجاز ورجّحوها عليه. فإن أرادوا أنّه إذا دار الأمر بين طرح الوضع اللفظي بإرادة المعنىٰ المجازي)، بأن يحمل الأسد في الأوّل أيضاً علىٰ الرجل الشجاع ويطرح ظهوره في المفترس الناشىء من الوضع.

(وبين طرح مقتضىٰ القرينة في الظهور المجازي بإرادة المعنىٰ الحقيقي).

بأن يحمل الأسد في الثاني أيضاً علىٰ المفترس ويطرح ظهوره في الرجل الشجاع الناشىء عن القرينة، ويحمل الرمي علىٰ غير معناه المتعارف، كما في شرح الأستاذ الاعتمادي.

لفظيّة، فظهورهُ مستندٌ إلىٰ الوضع، وإن استند إلىٰ حال أو قرينة منفصلة فلا يقصرُ عن الوضع.

وإن كان ظنّاً معتبراً فينبغي تقديمُه علىٰ الظهور اللفظي المعارض، كما يقدّم علىٰ ظهور اللفظ المقرون به.

(فلا أعرف له)، أي: لتقديم الظهور اللفظي علىٰ الظهور القريني (وجهاً؛ لأن ظهور اللفظ في المعنىٰ المجازي إن كان مستنداً إلىٰ قرينة لفظيّة)، كما في المثال المتقدّم، (فظهوره مستندٌ إلىٰ الوضع).

أي: كما أنّ ظهور الأسد في المفترس - في قولنا: رأيت أسداً - مستند إلىٰ وضعه له، كذلك ظهور الأسد في الرجل الشجاع - في قولنا: رأيت أسداً يرمي - مستند إلىٰ الوضع، أي: وضع يرمي علىٰ الرمي المتعارف.

وبالجملة لا وجه لترجيح الظهور الحقيقي علىٰ المجازي لمجرّد استناده إلىٰ الوضع؛ لأن الظهور المجازي - أيضاً - مستند إلىٰ الوضع.

(وإن استند إلىٰ حال)، كما إذا قال: اغتسل للجمعة وقال في وقت آخر متعرّضاً لمستحبات يوم الجمعة: افعل كذا وافعل كذا واغتسل للجمعة، فإنّ الأوّل ظاهر في الوجوب بالوضع والثاني في الاستحباب بقرينة الحال.

(أو قرينة منفصلة) قطعيّة، كالإجماع مثلاً، كما إذا قال: اغتسل للجمعة ثمّ أمر في وقت آخر بعدّة أُمور مستحبة بالإجماع، وذكر في جملتها غسل الجمعة، فإنّ الأوّل ظاهر في الوجوب بالوضع والثاني ظاهر في الندب بقرينة الإجماع علىٰ ندبيّة الأُخوات، كما في شرح الأُستاذ.

(فلا يقصر عن الوضع)، بمعنىٰ أنّ الظهور المجازي المستند إلىٰ قرينة قطعيّة من إجماع أو حال أو غيرهما لا يكون أضعف من الظهور المستند إلىٰ الوضع.

(وإن كان) مستند الظهور المجازي (ظنّاً معتبراً).

كما إذا قال: اغتسل للجمعة ثمّ أمر في وقت آخر بعدّة أُمور مستحبة عند المشهور وذكر في جملتها غسل الجمعة، فإنّه يكون ظاهراً في الندب بقرينة شهرة استحباب

إلّا أن يفرض ظهوره ضعيفاً يقوىٰ عليه بخلاف ظهور الدليل المعارض، فيدور الأمر بين ظاهرين أحدهما أقوىٰ من الآخر.

وإن أرادوا به معنىٰ آخر، فلابدّ من التأمّل فيه. هٰذا بعضُ الكلام في تعارض النوعين المختلفين من الظهور.

أمّا الصنفان المختلفان من نوع واحد، فالمجاز الراجح الشائع مقدّم علىٰ غيره،

الأخوات والفرض حجّيّتها مثلاً، كما في شرح الأُستاذ.

(فينبغي تقديمه علىٰ الظهور اللفظي المعارض)، أي: اغتسل للجمعة، (كما يقدّم علىٰ ظهور اللفظ المقرون به).

بمعنىٰ أنّ شهرة استحباب الأخوات كما يقدّم علىٰ ظهور الأمر الواقع في السياق ـ أي: توجب حمله علىٰ الندب بقرينة الأُخوات ـ كذلك يقدّم علىٰ ظهور المعارض الآخر، أعني: اغتسل للجمعة، كما في شرح الأُستاذ.

(إلّا أن يفرض ظهوره) في المعنىٰ المجازي (ضعيفاً يقوىٰ عليه)، أي: يقع مغلوباً (بخلاف ظهور الدليل المعارض).

كما إذا قال: اغتسل للجمعة ثمّ أمر في وقت آخر بأُمور أغلبها مستحبة وبعضها واجب، وذكر في جملتها غسل الجمعة، فإنّه يظنّ بقرينة غلبة السياق بإرادة الاستحباب فيه، إلّا أنّ ظهور المعارض ـ اغتسل للجمعة ـ في الوجوب أقوىٰ.

(فيدور الأمر بين ظاهرين أحدهما أقوىٰ من الآخر)، فيقدّم الأظهر بعنوان أنّه أظهر، لا من جهة قوّة الظهور الحقيقي من الظهور المجازي.

(وإن أرادوا به معنىٰ آخر، فلا بدّ من التأمّل فيه) حتىٰ يدرك ما أرادوه.

(هذا بعض الكلام في تعارض النوعين المختلفين من الظهور) وتعيين ما هو الأقوىٰ منهما.

(أمّا الصنفان المختلفان من نوع واحد).

بأن دار الأمر بين ارتكاب النسخ في هذا الدليل أو ذاك الدليل، أو ارتكاب الإضمار في هذا أو ذاك، وهكذا التجوّز والتخصيص والتقييد، والظاهر أنّه لا ميزان كلّيّاً بين أفراد النسخ والإضمار والتجوّز، بحيث يكون هو المعيار بين أفراد الأُمور المذكورة حتىٰ يمتاز

ولذا يحمل الأسد في «أسدٌ يرمي» علىٰ الرجل الشجاع دون الرجل الأبخر[1]، ويحمل الأمرُ المصروفُ عن الوجوب على الاستحباب دون الإباحة.

رجحان بعض أفرادها علىٰ بعضٍ كما في الأوثق. إلىٰ أن قال: فحينئذٍ نتتبّع المقامات الشخصيّة فإن ظهرت قرينة خارجة توجب رجحان ارتكاب النسخ مثلاً في هذا الدليل دون ذاك، فهو وإلّا يتوقف.

نعم، قد ثبت رجحان صنفين من أصناف الأمور المذكورة فيقدّمان علىٰ معارضهما من سنخهما مالم تظهر قرينة خارجة تورث رجحان معارضهما عليهما:

أحدهما: المجاز الراجح الذي مرتبته دون مرتبة المجاز المشهور فيقدّم علىٰ المجاز المرجوح، كما مثّل له المصنف‏ﷺ.

وثانيهما: بعض أصناف التخصيص فيقدم بعض أصنافه علىٰ بعض، وذلك قد يكون لقوّة عموم أحد العامّين علىٰ الآخر، إمّا بنفسه أو بمعونة الخارج، وقد يكون لقوّة عموم أحد التخصيصين وبعد الآخر.

أمّا الأوّل، فكتقديم الجمع المحلّىٰ باللّام علىٰ المفرد المعرّف، كما أشار إليه بقوله:

(إمّا لنفسه، كتقديم الجمع المحلّىٰ باللّام ...الىٰ آخره) والمشتمل علىٰ لفظ كلّ ومتىٰ ونحوهما من ألفاظ العموم، فتقدّم هذه الألفاظ علىٰ المفرد المعرّف.

وأمّا الثاني، فمثل ورود أحد العامّين في مقام الضابط، فإنّه أقوىٰ من غيره، كما أشار إليه المصنف‏ﷺ: (فإنّ العامّ المسوق لبيان الضابط أقوىٰ من غيره).

وأمّا الثالث، فمثل ما أشار إليه بقوله (وكما اذا كان التخصيص في أحدهما تخصيصاً لكثير من الأفراد، بخلاف الآخر). هذا إجمال الكلام في المقام.

وأمّا التفصيل والتوضيح، فنكتفي فيه بما في شرح الأستاذ الاعتمادي.

(ولذا يحمل الأسد في «أسد يرمي» علىٰ الرجل الشجاع دون الرجل الأبخر).

لكون المعنىٰ الأوّل مجازاً راجحاً، وهذا المثال تنظيرٌ للمطلب، وإلّا فهو ليس من قبيل تعارض الدليلين.

---

(١) بَخِرَ الفمُ: أنتَنَت ريحُه، فالذّكر أبْخَرُ، والأنثىٰ بَخْراء. المصباح المنير: ٣٧.

وأمّا تقديمُ بعض أفراد التخصيص علىٰ بعض، فقد يكون بقوّة عموم أحد العامّين علىٰ الآخر، إمّا لنفسه، كتقديم الجمع المحلّىٰ باللّام علىٰ المفرد المعرّف ونحو ذلك، وإمّا بملاحظة المقام، فإنّ العامّ المسوق لبيان الضابط أقوىٰ من غيره ونحو ذلك، وقد يكون لقرب أحد التخصيصين وبعد الآخر، كما يقال: إنّ تخصيصَ الأقلّ أفراداً مقدّمٌ علىٰ غيره،

ومثال تعارض الدليلين من باب الفرض ما إذا قيل: اجلس يوم الجمعة وقيل أيضاً: لا يجب جلوس يوم الجمعة، فيحصل الجمع بينهما بحمل الأمر في الأوّل علىٰ الندب ويحمل الجمعة في الثاني علىٰ البعض، كما بعد الزوال مثلاً، وحيث إنّ استعمال الأمر في الندب مجاز شائع بخلاف استعمال الكلّ في الجزء، فيكون ظهور الجمعة في معناها الحقيقي ـ أعني: تمام الجمعة ـ أقوىٰ من ظهور الأمر في الوجوب، فيؤخذ بظاهر قوله: لا يجب جلوس يوم الجمعة، ويحمل قوله: اجلس ...إلىٰ آخره علىٰ الندب.

ومثال تقديم بعض أفراد التخصيص علىٰ بعض لقوة أحد العامّين علىٰ الآخر بنفسه، مثل ما إذا ورد أكرم العلماء وورد أيضاً ويستحبّ إكرام الشاعر، فإنّه يؤخذ بظاهر الأوّل ويخصّص الثاني بالشاعر غير العالم، والوجه فيه أنّ العموم المستفاد من الأوّل يكون بالوضع، ومن الثاني يكون بدليل الحكمة، فدلالته علىٰ العموم موقوفة علىٰ عدم بيان القيد، وقوله: أكرم العلماء بيان له، فيكون ظاهر الأوّل وارداً علىٰ ظاهر الثاني. (ونحو ذلك)، كتقديم المسور بالكل علىٰ المفرد المعرّف.

ومثال العامّ المسوق لبيان الضابط، كقوله: من أتلف مال الغير فهو له ضامن، فيقدّم علىٰ قوله: لا يضمن المستعير إلّا أن يشترط عليه المعير، فإنّ الأوّل لكونه في مقام بيان ضرب القاعدة أقوىٰ ظهوراً من الثاني الوارد لبيان حكم فرعي في مورد خاصّ، فيحمل الثاني علىٰ غير صورة الإتلاف وهو التلف.

(ونحو ذلك)، كالعامّ الوارد في مقام الامتنان فإنه مقدّم علىٰ غيره، نظير قوله تعالىٰ: ﴿ومَا جَعَلَ عَلَيكُم فِي الدِّينِ مِن حَرَجٍ﴾[1] وقوله تعالىٰ: ﴿كُتِبَ عَلَيكُمُ الصِّيامَ﴾[2] الآية، فإنّه يؤخذ بعموم الأوّل الوارد في مقام الامتنان ويحمل الثاني علىٰ غير صورة الحرج.

---

(١) الحج: ٧٨.

(٢) البقرة: ١٨٣.

فإنّ العرف يقدّم عمومَ «يجوز أكلُ كلّ رمّان» علىٰ عموم النهي عن أكل كلّ حامض؛ لأنه أقلّ فرداً، فيكون أشبه بالنصّ، وكما إذا كان التخصيصُ في أحدهما تخصيصاً لكثير من الأفراد، بخلاف الآخر.

بقي في المقام شيء: وهو أنّ ماذكرنا من حكم التعارض ـ من أنّ النصّ يَحكمُ علىٰ الظاهر، والأظهر علىٰ الظاهر ـ لا إشكال في تحصيله في المتعارضين.

وأمّا اذا كان التعارض بين أزيد من دليلين، فقد يصعب تحصيل ذلك، إذ قد يختلف حال التعارض بين اثنين منها بملاحظة أحدهما مع الثالث، مثلاً، قد تكون النسبة بين الاثنين

(فإنّ العرف يقدّم عموم يجوز أكل كلّ رمّان)، أي: حلوه وحامضه (علىٰ عموم النهي عن أكل كلّ حامض؛ لأنه أقلّ فرداً).

بمعنىٰ أنّ الرمّان وإن لوحظ جميع أفراده، أي: حلواً وحامضاً أقلّ فرداً من الحامض، فيكون من جهة قلّة أفراده.

(أشبه بالنصّ، وكما إذا كان التخصيص في أحدهما تخصيصاً لكثير من الأفراد، بخلاف الآخر).

كما إذا فرض أنّ العالم غير الشاعر كثير جدّاً والشاعر غير العالم نادر جدّاً، فإنّه لو كان قوله: أكرم العلماء مخصّصاً لقوله: لا تكرم الشعراء يلزم التخصيص الأكثر بخلاف العكس، فيكون قوله: لا تكرم الشعراء أظهر في العموم.

(بقي في المقام شيء، وهو أنّ ماذكرنا من حكم التعارض ـ من أنّ النصّ يحكم علىٰ الظاهر، والأظهر علىٰ الظاهر ـ لا إشكال في تحصيله في المتعارضين).

لأن تعارضهما إمّا بالتباين وإمّا بالعموم من وجه، وإمّا بالعموم المطلق، فيقدّم النصّ أو الأظهر علىٰ الظاهر، فلا يتصوّر فيهما انقلاب النسبة الموجب للتحيّر.

(وأمّا إذا كان التعارض بين أزيد من دليلين، فقد يصعب تحصيل ذلك، إذ قد يختلف حال التعارض بين اثنين منها بملاحظة أحدهما مع الثالث).

أي: يتحقّق بين اثنين منها في بدو الأمر نوع من التعارض وبعد ملاحظة أحدهما مع الثالث ينقلب النوع المتحقّق أوّلاً إلىٰ نوع آخر من التعارض، بأن تكون النسبة بينهما أوّلاً عموماً مطلقاً وبعد ملاحظة أحدهما مع الثالث تنقلب النسبة إلىٰ عموم من وجه، أو

العموم والخصوص من وجه، وتنقلب بعد تلك الملاحظة إلىٰ العموم المطلق أو بالعكس، أو إلىٰ التباين.

وقد وقع التوهم في بعض المقامات.

بالعكس كما هو في المتن، وذلك يوجب الحيرة وعدم معرفة الأقوىٰ دلالةً.

(مثلاً، قد تكون النسبة بين الاثنين العموم والخصوص من وجه، وتنقلب بعد تلك الملاحظة)، أي: ملاحظة أحدهما مع الثالث (إلىٰ العموم المطلق).

كما في أكرم العلماء ويستحب إكرام العدول ولاتكرم فساق العلماء، فإنّ تعارض الأوّلين قبل لحاظ خروج الفساق من العلماء كان بالعموم من وجه وبعد لحاظ خروج الفساق من العلماء يكون بالعموم المطلق، كأنّه قال: أكرم عدول العلماء ويستحب إكرام العدول، فمن حيث تعارضهما بالعموم من وجه لا رجحان لأحدهما، ومن حيث تعارضهما بالعموم المطلق يكون الأوّل خاصّاً نصّاً، فيترجّح علىٰ الثاني، فيحصل التحيّر.

(أو بالعكس)، كما في أكرم العلماء ولاتكرم فساق النحاة ولا تكرم فساق العلماء، فإنّ تعارض الأوّل والثالث في بدو الأمر بالعموم المطلق وبعد لحاظ خروج فساق النحاة من العلماء ينقلب إلىٰ العموم من وجه. افتراق الأوّل في عدول العلماء، وافتراق الثاني في الفاسق النحوي. ويتعارضان في الفاسق غير النحوي، فيحصل التحيّر كما مرّ.

(أو إلىٰ التباين)، كما في أكرم العلماء ولاتكرم الفساق ولاتكرم عدول العلماء، فإنّ تعارض الأوّل والثالث بالعموم المطلق فإذا خصّص العلماء بالفساق لفرض أكثريّة أفراده من أفراد الفساق ينقلب إلىٰ التباين، كأنّه قال: أكرم عدول العلماء ولاتكرم عدول العلماء، فتحصل الحيرة، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(وقد وقع التوهّم في بعض المقامات).

حيث لاحظ البعض النسبة بين المتعارضات طوليّة وهي لحاظ نسبة الخاصّ الثاني مع عموم العامّ بعد تخصيص ذلك العامّ بالخاصّ الأوّل مثلاً، وحينئذٍ قد تنقلب النسبةُ بين العامّ والخاصّ الثاني من عموم المطلق إلىٰ العموم من وجه أو غيره.

والحق عند المصنفﷺ كما يظهر هو لحاظ النسبة بين المتعارضات عرضاً لا طولاً، فلا تنقلب النسبة بينها عمّا هي عليه.

وبعبارة أُخرىٰ أنّه إذا وقع التعارض بين أزيد من دليلين فهل يقدّم بعضها علىٰ البعض الآخر تخصيصاً أو تقييداً فيوجب انقلاب النسبة بينها بعد التخصيص أو التقييد في بعضها أم لا يقدّم؟ ، بل كلّ واحد منها يلاحظ مع غيره من دون تخصيص أو تقييد أولاً، ثمّ ملاحظة النسبة بينه وبين غيره بعد ملاحظته مخصّصاً أو مقيّداً.

وبالجملة، إنّ الاختلاف في لحاظ النسبة بين المتعارضات يجب أن يكون طوليّاً أو عرضيّاً، ناشىء من أنّ النسبة بين الأدلّة هل هي بما لها من الظهور أو بما لها من الحجّيّة، فعلىٰ الأوّل يكون لحاظ النسبة عرضيّاً فلا تنقلب عمّا هي عليه؛ لأن المخصّص المنفصل كما هو المفروض لا يزاحم الظهور وإنّما يزاحم الحجّيّة، فظهور العامّ في العموم باقٍ حتىٰ بعد تخصيصه بالخاصّ الأوّل، وعلىٰ الثاني يكون طوليّاً فتنقلب النسبة عمّا هي عليه. وكيف كان، فلا بأس بذكر جملة من صور التعارض بين أكثر من دليلين، لكي يميّز بين ما تنقلب النسبة وبين ما لا تنقلب:

الصورة الأولىٰ: ما إذا ورد عامٌّ وخاصّان متباينان، مثل قوله: «أكرم العلماء» وقوله: «لاتكرم الكوفيين من العلماء»، وقوله: «لاتكرم البصريّين من العلماء»، فالنسبة بين الخاصّين هي التباين، ولا شكّ في وجوب تخصيص العامّ بكلّ واحد منهما مالم يصل إلىٰ التخصيص المستهجن، كتخصيص المستوعب لجميع أفراد العامّ أو أصنافه، أو أكثرها.

الصورة الثانية: هي ما إذا ورد عامّ وخاصّان مع كون النسبة بين الخاصّين هي العموم المطلق، كقوله : «أكرم العلماء» وقوله: «لاتكرم النحويين»، وقوله: «لاتكرم الكوفيين من النحويين».

وحكم هذا القسم حكم السابق من وجوب تخصيص بكلّ منهما مالم يلزم التخصيص المستهجن؛ لأن نسبة كلّ واحد من الخاصّين إلىٰ العامّ نسبة القرينة إلىٰ ذي القرينة، فيخصّص العامّ بهما جميعاً.

نعم، قد يتوهّم في هذا القسم أنّ العامّ يخصّص بأخصّ الخاصّين، وبعد ذلك تلاحظ النسبة بين الباقي تحت العامّ وبين الخاصّ الآخر، فقد تنقلب النسبة إلىٰ العموم من وجه بعد ما كانت قبل تخصيص العامّ بأخصّهما العموم المطلق، كالمثال المتقدّم، فإنّه بعد

....

تخصيص قوله: أكرم العلماء بما عدا الكوفيّن من النحويين ـ الذي هو أخصّ الخاصّين ـ تصير النسبة بينه وبين قوله: لا تكرم النحويين العموم من وجه؛ لأن النحوي يعمّ الكوفي وغيره، والعالم غير الكوفي يعمّ النحوي وغيره، فيتعارضان في العالم النحوي غير الكوفي.

ولكنّ هذا التوهّم فاسدٌ، إذ لا وجه لتخصيص العامّ بأخصّ الخاصّين أوّلاً، ثمّ تلاحظ النسبة بين الباقي تحت العامّ وبين الخاصّ الآخر، مع أنّ نسبة العامّ إلىٰ كلّ من الخاصّين علىٰ حدّ سواء، فاللّازم تخصيص العامّ بكلّ منهما دفعة واحدة إن لم يلزم منه المحذور المتقدّم.

الصورة الثالثة: ما إذا ورد عامّ وخاصّان وكانت النسبة بين الخاصّين هي العموم من وجه، كقوله: «أكرم العلماء» وقوله: «لاتكرم النحويين»، وقوله: «لاتكرم الصرفيين»، ولا إشكال في تخصيص العامّ بكلا الخاصّين. غاية الأمر يقع التعارض بين الخاصّين في مادّة الاجتماع بينهما وهو الصرفي النحوي، فيرجع إلىٰ الترجيح أو التوقف.

الصورة الرابعة: ما إذا ورد عامّان من وجه وخاصّ، فإن كان مفاد الخاصّ إخراج مورد افتراق أحد العامّين تنقلب النسبة إلىٰ العموم المطلق، كما إذا ورد ـ بعد قوله: «لاتكرم النحويين»، وقوله: «لاتكرم الصرفيين»، قوله: «ويستحب إكرام النحوي غير الصرفي»، فإنّه حينئذٍ يختصّ قوله: لاتكرم النحويين بالنحويين من الصرفيين، فتنقلب النسبة بينه وبين قوله: لاتكرم الصرفيين إلىٰ العموم المطلق.

وإن كان مفاد الخاصّ إخراج مورد الاجتماع تنقلب النسبة بين العامّين من وجه إلىٰ التباين، كما إذا قال في المثال المذكور: ويستحب إكرام الصرفي من النحويين، فإنّه علىٰ هذا يختصّ قوله: لاتكرم النحويين بما عدا الصرفيين.

فحاصل ما ذكر أنّه اذاكان بين الدليلين العموم من وجه، فتارة تنقلب النسبة إلىٰ العموم المطلق إذا قام دليل ثالث علىٰ إخراج مادّة افتراق أحدهما عن الآخر، وأُخرىٰ تنقلب النسبة إلىٰ التباين إذاكان مفاد الدليل الثالث إخراج مادّة الاجتماع.

الصورة الخامسة: ما إذا ورد دليلان متعارضان بالتباين، فقد يرد دليل آخر خاصّ

فنقول توضيحاً لذلك: إنّ النسبة بين المتعارضات المذكورة إن كانت نسبة واحدة فحكمها حكم المتعارضين، فإن كانت النسبة العموم من وجه وجب الرجوع إلى المرجّحات،

يوجب انقلاب النسبة من التباين إلىٰ العموم المطلق، وقد يوجب انقلابها إلىٰ العموم من وجه.

أمّا الأوّل فهو كقوله: «أكرم العلماء» وقوله: «لاتكرم العلماء»، ثمّ ورد دليل ثالث وأخرج عدول العلماء عن قوله: لا تكرم العلماء، أعني: أكرم عدول العلماء، فتنقلب النسبة بين قوله: لاتكرم العلماء وبين قوله: أكرم العلماء إلىٰ العموم المطلق.

وأمّا الثاني، فهو ما إذا ورد دليل رابع في المثال المذكور وخصّ به قوله: «أكرم العلماء الفقهاء»، فإنّ النسبة بين قوله: «أكرم العلماء» بعد تخصيصه بالفقهاء وبين قوله: «لاتكرم العلماء» بعد تخصيصه بما عدا العدول هي العموم من وجه، إذ نتيجة هذين التخصيصين أن يصير مفاد العامّ الأوّل أكرم العلماء الفقهاء، ومفاد العامّ الثاني لاتكرم العلماء الفساق، ومعلوم أنّ النسبة بينهما هي عموم وخصوص من وجه.

هذا كلّه في انقلاب النسبة بين الدليلين، ومنه يظهر انقلاب النسبة بين أكثر من دليلين، كقوله: أكرم العلماء و لا تكرم الفساق ويستحب إكرام الشعراء، فإنّ النسبة بين الأدلّة الثلاثة هي العموم من وجه، فقد تنقلب إلىٰ التباين.

كما ورد دليل رابع وأخرج مورد الاجتماع ـ وهو العالم الفاسق الشاعر ـ عن مفاد الأدلّة الثلاثة، فتنقلب النسبة بين الأدلّة الثلاثة إلىٰ التباين بلا معارضة بينها.

وقد تنقلب النسبة إلىٰ العموم المطلق، كما إذا أخرج الدليل الرابع مورد الافتراق عن أحد الأدلّة الثلاثة، فتصير النسبة بينه وبين الآخرين العموم المطلق. هذا تمام الكلام في جملة من الصور المتصوّرة بين الأدلّة المتعارضة، وقد عرفت إجمالاً أنّ انقلاب النسبة إنّما يتصوّر فيما إذا قلنا بوقوع التعارض بين الأدلّة بما لها من الحجّيّة لا بما لها من الظهور، إذ حينئذٍ يقع التعارض بين حجّتين، فبتغيّر مدلولهما تتغيّر النسبة بينهما.

فنرجع إلىٰ توضيح العبارة طبقاً لما في شرح الأُستاذ الاعتمادي:

(فنقول توضيحاً لذلك: إنّ النسبة بين المتعارضات المذكورة إن كانت نسبة واحدة فحكمها حكم المتعارضين، فإن كانت النسبة).

مثل قوله: يجب إكرام العلماء، ويحرم إكرام الفساق، ويستحب إكرام الشعراء فيعارض الكلّ في مادّة الاجتماع.

وإن كانت النسبة عموماً مطلقاً، فإن لم يلزم محذور من تخصيص العامّ بهما خُصّص بهما، مثل المثال الآتي، وإن لزم محذور مثل قوله: يجب إكرام العلماء، ويحرم إكرام فساق العلماء، وورد: ويكره إكرام عدول العلماء، فإنّ اللّازم من تخصيص العامّ بهما بقاؤه بلا مورد فحكم

هي التباين كأكرم العلماء ولاتكرم العلماء، ويستحب إكرام العلماء، فإن لم يكن ترجيح في البين أصلاً يرجع إلىٰ التخيير، وإن كان لأحدهما مرجّح دلالي أو غيره يؤخذ به ويطرح الآخران، وإن كان في اثنين منها مرجّح دلالي أو غيره يطرح المرجوح ويُخيّر بين الراجحين.

وإن كانت النسبة هي (العموم من وجه وجب الرجوع إلىٰ المرجّحات، مثل قوله: يجب إكرام العلماء، ويحرم إكرام الفساق، و يستحب إكرام الشعراء فيعارض الكلّ في مادّة الاجتماع)، أي: العالم الفاسق الشاعر.

والأوّلان في العالم الفاسق والأخيران في الفاسق الشاعر، والأول والثالث في العالم الشاعر.

وبالجملة، إن انتفىٰ المرجّح من كلّ جهة يحكم بالتخيير في جميع موارد هذه التعارضات الأربعة، وإن ترجّح أحدهما كان يفرض رجحان الأوّل دلالةً، لقلّة أفراده أوسنداً لأصدقيّة راويه، يكون مخصّصاً للآخرين، فيتعارضان في الفاسق الشاعر غير العالم، وإن ترجّح اثنان منها كان يفرض رجحان الأخيرين دلالة أو سنداً يكونان مخصّصين له ويتعارضان في مطلق الفاسق الشاعر، وحينئذٍ إن ترجّح أحدهما من جهة، فهو وإلاّ فيرجع إلىٰ التخيير.

(وإن كانت النسبة عموماً مطلقاً)، كقوله: أكرم العلماء وقوله: لاتكرم النحويين ولاتكرم الصرفيين.

(فإن لم يلزم محذور من تخصيص العامّ بهما خُصّص بهما) بلا إشكال، كما في أكرم العلماء ولاتكرم زيد العالم ولاتكرم عمرو العالم.

(وإن لزم محذور مثل قوله: يجب إكرام العلماء، ويحرم إكرام فساق العلماء، وورد: ويكره

ذلك كالمتباينين، لأن مجموع الخاصّين مباين للعامّ.

وقد توهّم بعض من عاصرناه، فلاحظ العامّ بعد تخصيصه ببعض الأفراد بإجماع ونحوه مع الخاصّ المطلق الآخر.

فإذا ورد أكرم العلماء، ودلّ من الخارج دليل علىٰ عدم وجوب إكرام فساق العلماء، وورد أيضاً: لاتكرم النحويين، كانت النسبة علىٰ هذا بينه وبين العامّ ـ بعد إخراج الفساق ـ

إكرام عدول العلماء، فإنّ اللّازم من تخصيص العامّ بهما بقاؤه بلا مورد فحكم ذلك كالمتباينين، لأن مجموع الخاصّين مباين للعامّ).

فكأنّه قيل: أكرم العلماء ولاتكرم العلماء، وحينئذٍ فإن كان هناك طريق جمع غير التخصيص فهو، كما إذا قيل: أكرم العلماء ويستحب إكرام عدول العلماء ويستحب إكرام فساق العلماء.

حيث إنّ ظهور مادة الاستحباب في الندب أقوىٰ من ظهور صيغة الأمر في الوجوب، فيحمل الأمر علىٰ الندب، وإلّاكما في مثال المتن يرجع إلىٰ سائر المرجّحات، فإن ترجّح سند العامّ يؤخذ به وإن ترجّح سند الخاصّين يؤخذ بهما، وإن كان العامّ راجحاً بالنسبة إلىٰ أحد الخاصّين ومرجوحاً بالنسبة إلىٰ الآخر قيل بأنّه يطرح الخاصّ المرجوح ويخصّص العامّ بالخاصّ الراجح، وقيل بالتخيير بينه وبينهما، كصورة التكافؤ.

وإن كان راجحاً بالنسبة إلىٰ أحدهما ومساوياً للآخر يطرح المرجوح ويُخصّص العامّ بالراجح، وإن كان مرجوحاً بالنسبة إلىٰ أحدهما ومساوياً للآخر يقدّم الخاصّان.

(وقد توهّم بعض من عاصرناه) وهو الفاضل ـ المحقّق النراقي؟ علىٰ ما في التنكابني.

(فلاحظ العامّ بعد تخصيصه ببعض الأفراد بإجماع ونحوه)، كالعقل والسيرة (مع الخاصّ المطلق الآخر).

أي: خصّص العامّ أوّلاً بالمخصّص اللبي، ثمّ لاحظ النسبة بين العامّ المخصّص والخاصّ الآخر اللفظي.

(فإذا ورد أكرم العلماء، ودلّ من الخارج دليل) لبّي (علىٰ عدم وجوب إكرام فساق العلماء، وورد أيضاً:) في دليل لفظي (لا تكرم النحويين، كانت النسبة علىٰ هذا بينه)، أي: الخاصّ اللفظي (وبين العامّ ـ بعد إخراج الفساق ـ عموماً من وجه).

عموماً من وجه. ولا أظنّ يلتزم بذلك فيما إذا كان الخاصّان دليلين لفظيين، إذ لا وجه لسبق ملاحظة العامّ مع أحدهما على ملاحظته مع العامّ الآخر. وإنّما يتوهّم ذلك في العامّ المخصّص بالإجماع أو العقل.

لزعم أنّ المخصّص المذكور يكون كالمتصل، فكان العامّ استعمل فيما عدا ذلك الفرد المخرج، والتعارض إنّما يلاحظ بين ما استعمل فيه لفظ كلّ من الدليلين، لابين ماوضع

مادّة الاجتماع هو العالم العادل النحوي، ومادّة افترق أكرم العلماء هو العالم العادل غير النحوي، ومادّة الافتراق لا تكرم النحويين هو الفاسق النحوي.

(ولا أظنّ يلتزم بذلك)، أي: التوهّم المذكور (فيما إذا كان الخاصّان دليلين لفظيين) وإن كان التخصيص بأحدهما حتميّاً؛ لكونه أخصّ الخاصّين، كما سيأتي توضيح ذلك بعد سطور.

(إذ لا وجه لسبق ملاحظة العامّ مع أحدهما على ملاحظته مع العامّ الآخر، وإنّما يتوهّم ذلك في العامّ المخصّص بالإجماع أو العقل) من الأدلّة اللبيّة.

توضيح الكلام في المقام أنّه إذا تعارض عامّ وخاصّان منفصلان ولم يلزم من تخصيصه بهما محذورٌ كان اللازم تخصيصه بهما دفعةً وعرضاً.

والنراقي‌ﷺ وقع في الوهم وفصّل بين كونهما لفظيين فوافق القوم في تخصيصه بهما سواء تساويا في الرتبة، كما في أكرم العلماء، لاتكرم فسّاق العلماء، لاتكرم النحاة، أوكان التخصيص بأحدهما حتميّاً، كما في أكرم العلماء، لاتكرم فساق العلماء، لاتكرم فساق النحاة، فإنّ الأخير لكونه أخصّ الخاصّين يخصّص به العامّ لامحالة، أي: وإن فرض عدم التخصيص بالآخر بتوهّم انقلاب النسبة. وإلى هذا أشار بقوله: (ولا أظنّ ...إلى آخره)، وبين ماكان أحدهما لبّياً والآخر لفظيّاً، كما فرض في المتن، فخصّص العامّ أوّلاً باللبّي ثمّ لاحظ النسبة بينه وبين الخاصّ الآخر.

(لزعم أنّ المخصّص المذكور يكون كالمتصل، فكان العامّ استعمل فيما عدا ذلك الفرد المخرج).

أي: كما أنّ المخصّص المتصل في مثل أكرم العلماء العدول نصٌّ في التخصيص لابدّ من تخصيصه به، كذلك المخصّص اللبّي كقيام الإجماع ونحوه بخروج فساقهم، فإنّه أيضاً

اللفظ له، وإن علم عدم استعماله.

فكان المراد بالعلماء في المثال المذكور عدوهم، والنسبة بينه وبين النحويين عموم من وجه.

ويندفع: بأنّ التنافي في المتعارضين إنّما يكون بين ظاهري الدليلين، وظهور الظاهر إمّا أن يستند إلىٰ وضعه وإمّا أن يستند إلىٰ قرينة المراد، وكيف كان، فلابدّ من إحرازه حين

نصٌّ في التخصيص بخلاف المنفصل اللفظي كلا تكرم فساق النحاة، فإنّه لايدلّ إلّا علىٰ حكم مخالف للعامّ، ولانظر فيه إليه أصلاً وإن كان أخصّ الخاصّين، وربّما يقدّم العامّ عليه بنسخ وغيره.

نعم، لولا المانع يخصّص به ويكلّ مخصّص بحكم العقل، وحينئذٍ يقال: كما أنّ العامّ المخصّص بالمتصل أُستعمل في الباقي، كذلك العامّ المخصّص باللبّي.

(والتعارض إنّما يلاحظ بين ما استعمل فيه لفظ كلّ من الدليلين، لابين ما وضع اللفظ له، وإن علم عدم استعماله).

فلفظ العلماء وإن كان وضع للعموم والنسبة بينه وبين النحويين عموم مطلق، إلّا أنّه استعمل في عدول العلماء، والنسبة بينه وبين النحويين عموم من وجه، كما قال:

(فكان المراد بالعلماء في المثال المذكور عدوهم، والنسبة بينه وبين النحويين عموم من وجه)، فيرجع إلىٰ علاج تعارضهما.

(ويندفع: بأنّ) المخصّص اللبّي وإن كان كالمخصّص المتصل نصّاً في المخصّصيّة لابدّ من التخصيص به، إلّا أنّه لايمنع عن انعقاد ظهور بدوي للعامّ في العموم، بخلاف المتصل فإنّه يمنع عنه ويوجب انعقاد ظهور بدوي للعامّ في الباقي.

توضيح المطلب أنّ (التنافي في المتعارضين إنّما يكون بين ظاهري الدليلين).

بمعنىٰ أنّ ملاك التعارض هو لحاظ ظاهر الدليلين سواء كان هو الموضوع له أو المستعمل فيه المجازي، كما قال:

(وظهور الظاهر إمّا أن يستند إلىٰ وضعه)، كظهور الأسد في المفترس والعلماء في العموم.

(وإمّا أن يستند إلىٰ قرينة المراد)، كظهور الأسد الرامي في الرجل الشجاع والعلماء

التعارض وقبل علاجه، إذ العلاج راجع إلىٰ دفع المانع، لا إلىٰ إحراز المقتضي.

والعامّ المذكور بعد ملاحظة تخصيصه بذلك الدليل العقلي إن لوحظ بالنسبة إلىٰ وضعه للعموم مع قطع النظر عن تخصيصه بذلك الدليل، فالدليل المذكور والمخصّص اللفظي سواء في المانعيّة عن ظهوره في العموم، فيرفع اليد عن الموضوع له بهما، وإن لوحظ بالنسبة إلىٰ المراد منه بعد التخصيص بذلك الدليل، فلا ظهور له في إرادة العموم باستثناء ماخرج بذلك الدليل إلّا بعد إثبات كونه تمام المراد، وهو غير معلوم إلّا بعد نفي احتمال مخصّص آخر ولو بأصالة عدمه.

العدول في الباقي.

(وكيف كان، فلابدّ من إحرازه)، أي: الظهور (حين التعارض وقبل علاجه) بالترجيح.

(إذ العلاج راجع إلىٰ دفع المانع) عن الظهور (لا إلىٰ إحراز المقتضي) للظهور.

بمعنىٰ أنّ العلاج ليس وسيلة لإحراز الظهور، بل لرفع المانع عن الظهور المحرز، مثلاً قوله: أكرم ظاهر في العموم، فيشمل العالم الشاعر، وقوله: لاتكرم الشعراء ظاهر في العموم فيشمل العالم، فكلّ منهما يمنع عن الأخذ بظهور الآخر، فيحمل الشاعر علىٰ غير العالم فيرتفع به المانع عن الأخذ بظاهر العلماء.

(والعامّ المذكور)، أعني: أكرم العلماء (بعد ملاحظة تخصيصه بذلك الدليل العقلي إنّ لوحظ بالنسبة إلىٰ وضعه للعموم مع قطع النظر عن تخصيصه بذلك الدليل) اللبّي، (فالدليل المذكور والمخصّص اللفظي سواءٌ في المانعيّة عن ظهوره في العموم، فيرفع اليد عن الموضوع له بهما، وإن لوحظ بالنسبة إلىٰ المراد منه بعد التخصيص بذلك الدليل، فلا ظهور له في إرادة العموم باستثناء ما خرج بذلك الدليل)، أي: لا ظهور له في العلماء العدول.

(إلّا بعد إثبات كونه)، أي: الباقي (تمام المراد، وهو غير معلوم إلّا بعد نفي احتمال مخصّص آخر ولو بأصالة عدمه).

حاصله علىٰ ما في شرح الاعتمادي أنّه بعد ما خصّص عموم أكرم العلماء باللبّي؛ لكونه ممّا لابدّ منه إن لوحظ ظهوره البدوي الناشئ عن الوضع وقطع النظر عن خروج فساقهم، فهو ظاهر في العموم والمخصّصان سيّان في المانعيّة، فلابدّ من العلاج بتخصيصه بهما معاً.

وإلّا فهو مجمل مردّد بين تمام الباقي وبعضه؛ لأن الدليل المذكور قرينة صارفة عن العموم لامعّينة لتمام الباقي.

وأصالة عدم المخصّص الآخر في المقام غير جارية مع وجود المخصّص اللفظي.

فلا ظهور له في تمام الباقي حتىٰ تكون النسبة بينه وبين المخصّص اللفظي عموماً من وجه.

وبعبارة أوضح: تعارض العلماء بعد إخراج فساقهم مع النحويين، إن كان قبل علاج دليل النحويين ورفع مانعيّته، فلا ظهور له حتىٰ يلاحظ النسبة بين ظاهرين.

وإن لوحظ ظهوره الثانوي، أي: الظهور في الباقي بعد خروج الفساق فهو موقوف علىٰ انعقاد هذا الظهور الثانوي وهو لا ينعقد إلّا بنفي مخصّص آخر، إمّا بالوجدان وإمّا بالأصل.

(وإلّا)، أي: وإن لم ينف احتمال مخصّص آخر (فهو) أي: العامّ الذي خصّص باللبّي (مجمل مردّد بين تمام الباقي)، بأن يكون المراد تمام الباقي (وبعضه)، بأن يكون المراد بعض الباقي، فلا ينعقد للعامّ ظهور ثانوي في تمام الباقي.

(لأن الدليل المذكور قرينة صارفة عن العموم لا معيّنة لتمام الباقي)، بمعنىٰ أنّ خروج الفساق يمنع عن الظهور البدوي في العموم ولا يوجب انعقاد ظهور ثانوي في تمام الباقي ما لم تجر أصالة عدم مخصّص آخر.

(وأصالة عدم المخصّص الآخر في المقام غير جارية مع وجود المخصّص اللفظي).

وحاصل الكلام أنّ ظهور العامّ في الباقي موقوف علىٰ إثبات كون الباقي تمام المراد، والإثبات المذكور موقوف علىٰ إمكان إجراء أصالة عدم مخصّص آخر وهو غير ممكن؛ لوجود المخصّص الآخر، ونتيجة ذلك ما أشار إليه بقوله:

(فلا ظهور له في تمام الباقي حتىٰ تكون النسبة بينه وبين المخصّص اللفظي عموماً من وجه).

(وبعبارة أوضح: تعارض العلماء بعد إخراج فساقهم مع النحويين، إن كان) بالظهور البدوي الوضعي فهو بالعموم المطلق كتعارضه بالفساق، فلابدّ من تخصيصه بهما.

وإن كان بالظهور الثانوي القريني، فإن كان (قبل علاج دليل النحويين ورفع ما نعيّته، فلا ظهور له حتىٰ يلاحظ النسبة بين ظاهرين) بالعموم من وجه.

لأن ظهوره يتوقف علىٰ علاجه ورفع تخصيصه بـ «لاتكرم النحويين»، وإن كان بعد علاجه ودفعه فلا دافع له، بل هو كالدليل الخارجي المذكور دافع عن مقتضىٰ وضع العموم.

نعم، لو كان المخصّص متصلاً بالعامّ من قبيل الصفة والشرط وبدل البعض، كما في «إكرام العلماء العدول، أو إن كانوا عدولاً، أوعدولهم» صحّت ملاحظة النسبة بين هذا التركيب الظاهر في تمام الباقي وبين المخصّص اللفظي المذكور، وإن قلنا بكون العامّ المخصّص بالمتصل مجازاً، إلّا أنّه يصير حينئذ من قبيل «أسدٌ يرمي»، فلو ورد مخصّص منفصل آخر كان مانعاً لهذا الظهور.

وهذا بخلاف العامّ المخصّص بالمنفصل، فإنّه لايحكم بمجرّد وجدان مخصّص منفصل بظهوره في تمام الباقي، إلّا بعد إحراز عدم مخصّص آخر، فالعامّ المخصّص بالمنفصل لاظهور له

(لأن ظهوره)، أي: العلماء الثانوي (يتوقف علىٰ علاجه ورفع تخصيصه بـ«لا تكرم النحويين»، وإن كان بعد علاجه ودفعه فلا دافع له، بل هو كالدليل) اللبّي (الخارجي المذكور دافع عن مقتضىٰ وضع العموم) وهو الظهور في العموم.

(نعم، لو كان المخصّص متصلاً بالعامّ من قبيل الصفة والشرط وبدل البعض)، بل الاستثناء كما يأتي، (كما في «إكرام العلماء العدول، أو إن كانوا عدولاً، أو عدولهم»)، أو إلّا فساقهم.

(صحّت ملاحظة النسبة بين هذا التركيب الظاهر في تمام الباقي وبين المخصّص اللفظي المذكور)، أي: لاتكرم النحويين.

(وإن قلنا بكون العامّ المخصّص بالمتصل مجازاً، إلّا أنّه يصير حينئذٍ من قبيل «أسدٌ يرمي»، فلو ورد مخصّص منفصل آخر كان مانعاً لهذا الظهور).

(وهذا بخلاف العامّ المخصّص بالمنفصل، فإنّه لا يحكم بمجرّد وجدان مخصّص منفصل بظهوره في تمام الباقي، إلّا بعد إحراز عدم مخصّص آخر).

توضيح المطلب علىٰ ما في شرح الاُستاذ الاعتمادي أنّه فرق بين كون أحد المخصّصين لبيّاً والآخر متصلاً، وبين كون أحد المخصّصين لبيّاً والآخر منفصلاً، فإنّ الفرضين وإن كانا مشتركين في أنّه لابدّ من إخراج الفساق؛ لكونه متصلاً في الأوّل، كقوله: أكرم العلماء العدول لاتكرم النحاة، ولبيّاً في الثاني، إلّا أنّ العامّ في الأوّل لاينعقد له ظهور

في المراد منه.

بل هو قبل إحراز جميع المخصّصات مجمل مردّد بين تمام الباقي وبعضه، وبعده يتعيّن إرادة الباقي بعد جميع ماورد عليه من التخصيص.

وأمّا المخصّص بالمتصل، فلّما كان ظهورُهُ مستنداً إلىٰ وضع الكلام التركيبي علىٰ القول بكونه حقيقة أو بوضع لفظ القرينة بناء علىٰ كون لفظ العامّ مجازاً، صحّ اتصاف الكلام بالظهور، لاحتمال إرادة خلاف ما وضع له التركيب أو لفظ القرينة. والظاهر أنّ

في العموم أصلاً لاقتران القرينة، بل ينعقد ظهوره البدوي في الباقي إمّا حقيقة، بناء علىٰ الوضع النوعي للهيئة التركيبيّة علىٰ الباقي، وإمّا مجازاً من باب أسدٌ يرمي. وحينئذٍ تلاحظ النسبة بين هذا الظهور التركيبي وبين الخاصّ الآخر، وهي العموم من وجه.

وأمّا في الثاني، فلكون العامّ في الظاهر مجرّداً عن القرينة ينعقد له ظهور بدوي في العموم، ومجرّد تخصيصه باللبّي مالم تنضمّ إليه أصالة عدم مخصّص آخر لا يوجب انعقاد ظهور ثانوي في الباقي، حتىٰ تلاحظ النسبة بين هذا الظهور الثانوي وبين الخاصّ الآخر بالعموم من وجه.

بل يخصّص العامّ بهما معاً لتساويهما في المزاحمة بالظهور البدوي العمومي، كما قال: (فالعام المخصص بالمنفصل) اللبّي، كالمخصّص بأخصّ الخاصّين (لاظهور له في المراد منه)، أي: لا ينعقد له ظهور في إرادة الباقي حتىٰ تلاحظ نسبته مع الخاصّ الآخر.

(بل هو قبل إحراز جميع المخصّصات مجمل) من حيث الظهور الثانوي (مردّدٌ بين تمام الباقي وبعضه، وبعده)، أي: الإحراز (يتعيّن إرادة الباقي بعد جميع ما ورد عليه من التخصيص).

ولأن إحراز المخصّصات إنّما هو بتخصيص العامّ بكلّ مخصّص ومعه يتعيّن إرادة الباقي بعد كلّ تخصيص، فلا يبقىٰ معنىٰ لملاحظة النسبة.

(وأمّا المخصّص بالمتصل، فلمّا كان ظهوره مستنداً إلىٰ وضع الكلام التركيبي على القول بكونه حقيقة)، أي: علىٰ القول بالوضع النوعي للهيئة التركيبيّة على الباقي (أو بوضع لفظ القرينة) المتصلة (بناءً على كون لفظ العامّ مجازاً).

ملخّص الكلام أنّه لمّا كان الظهور في الباقي مستنداً إلىٰ وضع اللفظ المركّب أو لفظ

التخصيص بالاستثناء من قبيل المتصل؛ لأن مجموع الكلام ظاهر في تمام الباقي، ولذا يفيد الحصر. فإذا قال: «لاتكرم العلماء إلّا العدول»، ثمّ قال: «أكرم النحويين»، فالنسبة عموم من وجه؛ لأن إخراج غير العادل من النحويين مخالف لظاهر الكلام الأوّل، ومن هنا يصحّ أنّ يقال: إنّ النسبة بين قوله: (ليس في العاريّة ضمان إلّا الدينار أو الدرهم)[1]، وبين مادلّ[2]

القرينة، (صحّ اتصاف الكلام بالظهور).

أي: ينعقد ظهوره البدوي في الباقي، فتلاحظ النسبة بينه وبين الخاصّ الآخر. وإنّما عبّر بالظهور لابالنصيّة.

(لاحتمال إرادة خلاف ما وضع له التركيب أو لفظ القرينة. والظاهر أنّ التخصيص بالاستثناء من قبيل المتصل؛ لأن) مناط الاتصال والانفصال هو الاستقلال بإفادة المعنىٰ وعدمه.

والاستثناء سواء كان بالحرف أو الإسم، أو الفعل يرتبط بالمستثنىٰ منه ولا يستقل بالإفادة، نحو أكرم العلماء إلّا الفساق أو غير الفساق، أو استثني الفساق، بخلاف قوله: أكرم العلماء ولا تكرم فساقهم، فإنّه وإن ذكر عقيب العامّ بلا فصل إلاّ أنّه مستقل بالمعنىٰ، فيعدّ منفصلاً.

وبالجملة (مجموع الكلام ظاهر في تمام الباقي، ولذا يفيد الحصر)، ففي المثال يفيد حصر وجوب الإكرام في غير الفاسق.

(فإذا قال: لا تكرم العلماء إلّا العدول»، ثمّ قال: «أكرم النحويين»، فالنسبة عموم من وجه).

أتىٰ المصنف‏ﷺ بهذا المثال ليطابق مايريد التعرض به من مسألة العاريّة. وكيف كان، فمقتضىٰ الدليل الأوّل عدم وجوب إكرام غير العادل نحويّاً كان أو غيره، ومقتضىٰ الثاني وجوب إكرام النحاة عادلاً كان أو غير عادل، فيتعارضان في النحوي غير العادل، كما قال: (لأن اخراج غير العادل من النحويين)، أي: الحكم بوجوب إكرامه، (مخالفٌ لظاهر

---

(١) الكافي ٥: ٢٣٨ / ٢. التهذيب ٧: ١٨٣. الوسائل ١٩: ٩٦، كتاب العاريّة، ب ٣، ح ١، ح ٣.

(٢) الكافي ٥: ٢٣٨ / ٣. الفقيه ٣: ١٩٢ / ٨٧٤. التهذيب ٧: ١٨٣ / ٨٠٦. الوسائل ١٩: ٩٦ ـ ٩٧، كتاب العاريّة، ب ٣، ح ٢، ح ٤.

علىٰ ضمان الذهب والفضة عموم من وجه، كما قوّاه غيرُ واحد من متأخّري المتأخّرين.

الكلام الأوّل).

فلو كانت النسبة عموماً مطلقاً لم يكن إخراجه مخالفاً له، إذ الخاصّ المطلق قرينة عرفاً للمراد من العامّ المطلق لا مخالف له.

(ومن هنا)، أي: من الاستثناء من المخصّص المتصل (يصحّ أن يقال: إنّ النسبة بين قوله: (ليس في العاريّة ضمان إلّا الدينار أو الدرهم) وبين مادلّ علىٰ ضمان الذهب والفضة عموم من وجه، كما قوّاه غير واحد من متأخّري المتأخّرين)، كالمحقّق السبزواري وصحاب الرياض وغيرهما.

وظاهر كلام المصنف‌ؒ في المقام، هو أنّ كون النسبة عموماً من وجه إنّما نشأ من كون كلمة، إلّا من المخصّص المتصل دون المنفصل، وأنّ كون النسبة عموماً مطلقاً مقتضياً لتخصيص العموم بكلا المخصّصين، كما يقول به بعضهم، إنّما نشأ من جعل كلمة إلّا من المخصّص المنفصل.

وكيف كان، فلا بأس بالإشارة إلىٰ الجمع بين الأدلّة الواردة في ضمان العارية وبيان النسبة بينها وقد كثر الكلام فيها، إلّا أنّا نذكر ما في تقرير سيدنا الأُستاذؒ، حيث قال:

«الأخبار الواردة في باب ضمان العارية على طوائف:

منها: مايدلّ علىٰ نفي الضمان في العارية بقول مطلق.

ومنها: مايدلّ علىٰ نفي الضمان مع عدم الاشتراط وإثباته معه.

ومنها: مايدلّ علىٰ نفي الضمان في غير عارية الدراهم وإثباته فيها.

ومنها: مايدلّ علىٰ نفي الضمان في غير عارية الدنانير وإثباته فيها.

ومنها: مايدلّ علىٰ نفي الضمان في غير عارية الذهب والفضة وإثباته في عاريتهما. أمّا مايدلّ علىٰ ثبوت الضمان مع الاشتراط، فنسبته ـ مع سائر المخصّصات ـ العموم من وجه، إذ ربّما يكون الاشتراط في غير عارية الدرهم والدينار، وربّما يكون الاشتراط في عاريتهما، وربّما تكون عارية الدرهم أو الدينار بلا اشتراط.

وكذا الحال بالنسبة إلىٰ مايدلّ على الضمان في عارية الذهب والفضة، فإنّ النسبة بينه وبين مايدلّ علىٰ الضمان مع الاشتراط أيضاً العموم من وجه، فمقتضىٰ القاعدة هو

....

تخصيص العامّ بجميع هذه المخصّصات لما ذكرناه سابقاً من أنّه إذا كانت النسبة بين المخصّصات العموم من وجه، يخصّص العامّ بجميعها.

وأمّا مايدلّ على نفي الضمان في غير عارية الدرهم وإثباته فيها، وما يدلّ علىٰ نفي الضمان في غير عارية الدينار وإثباته فيها، فهما بمنزلة رواية واحدة دالّة على نفي الضمان في غير عارية الدرهم والدينار، وإثباته في عاريتهما، إذ الأوّل منهما يدلّ علىٰ نفي الضمان في عارية الدنانير بالإطلاق، وعلىٰ إثباته في عارية الدرهم بالتصريح، والثاني منهما يدلّ علىٰ نفي الضمان في عارية الدرهم بالإطلاق، وعلىٰ إثباته في عارية الدينار بالتصريح. وبين إطلاق السلب في كلّ منهما والإيجاب في الآخر جمع عرفي بتقييد إطلاق السلب في كلّ منهما بالإيجاب في الآخر.

فيجمع بينهما علىٰ النحو المزبور ويصير حاصل مضمونهما نفي الضمان في غير عارية الدرهم والدينار وإثباته في عاريتهما، وتقع المعارضة بينهما وبين مايدلّ علىٰ نفي الضمان في غير عارية الذهب والفضة وإثباته في عاريتهما، أي: العقد السلبي من الروايتين معارض بالإيجاب في مايدلّ علىٰ نفي الضمان في غير عارية الذهب والفضة وإثباته في عاريتهما، والنسبة بينهما هي العموم من وجه، لاختصاص العقد السلبي منهما بنفي الضمان في مثل عارية الكتب واختصاص الإيجاب في هذه الرواية بإثبات الضمان في عارية الدرهم والدينار، ويجتمعان في عارية الذهب والفضة غير المسكوكين كالحلي، ومقتضىٰ القاعدة تساقطهما فيه والرجوع إلىٰ العامّ الفوق الذي يدلّ علىٰ نفي الضمان بقول مطلق، إلّا أنّ في المقام خصوصيّة تقتضي تقديم الإيجاب في هذه الرواية علىٰ السلب فيهما.

بيان ذلك: إنّه سيجيء ـ عند التكلّم عن المرجّحات ـ أنّه إذاكان تقييد أحد المتعارضين بالعموم من وجه في مادّة الاجتماع مستلزماً لاستهجانه دون العكس، تقدّم الآخر حذراً من الاستهجان، والمقام كذلك، فإنّ حمل مايدلّ على ثبوت الضمان في عارية الذهب والفضة علىٰ خصوص الدرهم والدينار حملٌ للمطلق علىٰ الفرد النادر، فإنّ استعارة الدرهم والدينار نادر جدّاً لو لم يكن منتفياً رأساً؛ لأنّ استيفاء المنفعة المقصودة منهما

فيرجّح الأوّل؛ لأن دلالته بالعموم ودلالة الثاني بالإطلاق أو يُرجعُ إلىٰ عمومات نفي الضمان.

غالباً لا يمكن إلاّ بالتصرّف في عينهما. والمعتبر في العارية إمكان الانتفاع مع بقاء العين، كما هو الحال في الوقف، ومن ثمّ ذهب بعض إلىٰ عدم صحّة وقفهما. وهذا بخلاف مثل الحلي، فإنّ عاريته أمر متعارف، فإذن يؤخذ بإيجاب ما يدلّ علىٰ ثبوت الضمان في عارية الذهب والفضة ويخصّص به العامّ الفوق، وهو مايدلّ علىٰ عدم الضمان بقول مطلق، ويحكم بالضمان في مطلق الذهب والفضة». انتهىٰ.

فنرجع إلىٰ توضيح العبارة طبقاً لما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، حيث قال ما هذا لفظه: توضيحه: إنّ بعض الأخبار نفىٰ الضمان عن مطلق العارية وبعضها استثنىٰ النقدين «الدرهم والدينار»، وبعضها استثنىٰ الجنسين «الذهب والفضّة».

لا كلام لنا في الأوّل؛ لأنه خصّص قطعاً إمّا بالنقدين وإمّا بالجنسين، إنّما الكلام في الأخيرين؛ لأن الاستثناء بالنسبة إلىٰ النقدين قطعي لكونهما أخصّ الخاصّين، وحيث إنّ الاستثناء من المخصّص المتصل بكون العامّ ظاهراً في تمام الباقي، والنسبة بينه وبين مادلّ علىٰ استثناء الجنسين عموم من وجه، إذ الأوّل ينفي ضمان غير النقدين، سواء كان من الجنسين أو سائر الأشياء، والثاني يُثبت ضمان الجنسين نقدين كانا أو غيرهما. افتراق الأوّل في سائر الأشياء. افتراق الثاني في النقدين، ومادّة التعارض غير المسكوك من الجنسين، فإنّ الأوّل يقتضي عدم ضمانه والثاني يقتضي ضمانه.

(فيرجّح الأوّل؛ لأن دلالته بالعموم ودلالة الثاني بالإطلاق).

أي: إذا كانت النسبة عموماً من وجه يصلح كلّ منهما مخصّصاً للآخر، أي: يمكن إخراج مادّة الاجتماع من دليل عدم ضمان غير النقدين، ويمكن إخراجها من دليل ضمان الجنسين، فيقدّم الأظهر وهو الأوّل؛ لأنه سلبي يفيد العموم والثاني إيجابي يفيد الإطلاق، ويحتمل أظهريّة الثاني كما يأتي في قوله إلّا أن يقال: إنّ الحصر في كلّ من روايتي الدرهم والدينار موهون ... إلىٰ آخره.

(أو يرجع إلىٰ عمومات نفي الضمان).

يعني: علىٰ تقدير انتفاء المرجّح الدلالي يرجع في مادّة الاجتماع إلىٰ عموم قوله عليه السلام:

خلافاً لما ذكره بعضهم، من أنّ تخصيص العموم بالدرهم أو الدينار لاينافي تخصيصَهُ أيضاً بمطلق الذهب والفضة. وذكره صاحب المسالك وأطال الكلام في توضيح ذلك، فقال مالفظه: «لاخلاف في ضمانهما ـ يعني: الدراهم والدنانير ـ وإنّما الخلاف في غيرهما من الذهب والفضة، كالحِلي المصوغة، فإنّ مقتضىٰ الخبر الأول ونحوه دخولها، ومقتضىٰ

(ليس علىٰ مستعير عارية ضمان، وصاحب العارية والوديعة مؤتمن)[1].

إمّا لكونه مرجّحاً ومؤيّداً لأحد الخبرين وإمّا لأنهما يحكم بإجمالهما وتساقطهما، فيرجع إلىٰ العامّ علىٰ القولين في تعارض العامّين من وجه.

(خلافاً لما ذكره بعضهم)، أي: المحقّق الثاني وأوضحه صاحب المسالك وتبعهما صاحب مفتاح الكرامة والجواهر، علىٰ ما في التنكابني.

(من أنّ تخصيص العموم بالدرهم أو الدينار لا ينافي تخصيصه أيضاً بمطلق الذهب والفضة).

فهو إمّا لا يسلّم كون الاستثناء من المخصّص المتصل، أو لا يفرّق بين المخصّص المتصل والمنفصل أو غفل في المقام عن ظهور العامّ في تمام الباقي الموجب لانقلاب النسبة بينه وبين الخاصّ الآخر إلىٰ العموم من وجه، فلاحظ الظهور الأوّل للعام ثمّ خصّصه بهما.

(وذكره صاحب المسالك وأطال الكلام في توضيح ذلك، فقال مالفظه: لا خلاف في ضمانهما، يعني: الدراهم والدنانير)، بمعنىٰ أنّ تخصيصهما متيقّنٌ علىٰ كلّ تقدير.

(وإنّما الخلاف في غيرهما من الذهب والفضة، كالحِلي المصوغة، فإنّ مقتضىٰ الخبر الأوّل).

الذي استثنىٰ فيه الذهب والفضة من عدم الضمان، كرواية اسحاق بن عمّار عنه عليه السلام قال: (العارية ليس علىٰ مستعيرها ضمان إلّا ماكان ذهباً أو فضةً، فإنّهما مضمونان اشترطا أو لم يشترطا)[2].

فإنّ مقتضاه دخول الحلي المصوغة في الضمان، كما أشار إليه بقوله: (دخولها)، أي:

---

(١) التهذيب ٧: ١٨٢ / ٧٩٨. الاستبصار ٣: ١٢٤ / ٤٤١. الوسائل ١٩: ٩٣، كتاب العارية، ب ١، ح ٦.

(٢) الفقيه ٣: ١٩٢ / ٨٧٤. التهذيب ٧: ١٨٣ / ٨٠٧. الوسائل ١٩: ٩٧، كتاب العارية، ب ٣، ح ٤.

تخصيص الثاني بالدراهم والدنانير خروجها، ومن الأصحاب من نظر إلىٰ أنّ الذهب والفضة مخصّصان من عدم الضمان مطلقاً ولامنافاة بينهما وبين الدراهم والدنانير؛ لأنهما بعض أفرادهما، ويستثنىٰ الجميع ويثبت الضمان في مطلق الجنسين.

ومنهم من التفت إلىٰ أنّ الذهب والفضة مطلقان أو عامّان بحسب إفادة الجنس المعرّف العموم وعدمهُ، والدراهم والدنانير مقيّدان أو مخصّصان، فيُجمعُ بين النصوص بحمل

الحلي فيما يضمن.

(ومقتضىٰ تخصيص الثاني)، أي: رواية عبد الله بن سنان، كقوله‌عليه‌السلام: (لا تضمن العارية إلّا أن يشترط فيها الضمان، إلّا الدنانير فإنّها مضمونة وإن لم يشترط فيها ضماناً)[1].

ورواية عبد الملك كقوله‌عليه‌السلام: (ليس علىٰ صاحب العارية ضمان إلّا أن يشترط صاحبها، إلّا الدراهم فإنّها مضمونة اشترط صاحبها أم لم يشترط)[2].

وبالجملة، إنّ (مقتضىٰ تخصيص الثاني بالدراهم والدنانير خروجها)، أي: الحلي عمّا يضمن.

(ومن الأصحاب من) ـ أعني: المحقّق الثاني ـ (نظر إلىٰ أنّ الذهب والفضة مخصّصان)، أي: مخرجان بصيغة المفعول (من عدم الضمان مطلقاً)، أي: مسكوكين كانا أم لا، (ولا منافاة بينهما وبين الدراهم والدنانير؛ لانهما)، أي: الدراهم والدنانير (بعض أفرادهما)، أي: الذهب والفضة (ويستثني الجميع ويثبت الضمان في مطلق الجنسين)، أي: الذهب والفضة.

(ومنهم من)، أعني: فخر المحقّقين في محكي الإيضاح على ما في التنكابني (التفت إلىٰ أنّ الذهب والفضة مطلقان أو عامّان بحسب إفادة الجنس المعرّف العموم وعدمه)، أي: في المفرد المعرّف باللّام قولان:

أحدهما: إنّه يدلّ علىٰ الطبيعة الحاصلة في ضمن عموم الأفراد، فالذهب معناه كلّ ذهب، والفضة كذلك، فإذا كانا عامّين كان في مقابلهما الدراهم والدنانير خاصّين.

ثانيهما: إنّه يدلّ على الطبيعة الذهبيّة، فالذهب، أي: الكلّي، والفضة كذلك، فإذا كانا مطلقين كان مقابلهما الدراهم والدنانير مقيّدين. هذا ما أشار إليه بقوله: (والدراهم

---

(١) الكافي ٥: ٢٣٨ / ٢. الاستبصار ٣: ١٢٦ / ٤٤٨. الوسائل ١٩: ٩٦، كتاب العارية، ب ٣، ح ١.

(٢) التهذيب ٧: ١٨٤ / ٨٠٨. الوسائل ١٩: ٩٦، كتاب العارية، ب ٣، ح ٣.

المطلق علىٰ المقيّد أو العامّ علىٰ الخاصّ.

والتحقيق في ذلك أن نقول: إنّ هنا نصوصاً علىٰ ثلاثة أضرُب: أحدها: عامّ في عدم الضمان من غير تقييد، كصحيحة الحلبي عن الصادقعليه السلام: (ليس علىٰ مستعير عاريةٍ ضمانٌ، وصاحبُ العارية والوديعة مؤتمنٌ)(١)، وقريب منها صحيحةُ(٢) محمّد بن مسلم عن الباقرعليه السلام. وثانيها: بحكمها، إلّا أنّه استثنىٰ مطلق الذهب والفضة. وثالثها: بحكمها، إلّا أنّه استثنىٰ الدنانير والدراهم.

والدنانير مقيّدان أو مخصّصان، فيجمع بين النصوص) المتعارضة (بحمل المطلق على المقيّد) علىٰ تقدير كون الذهب والفضة مطلقين كما هو مقتضىٰ القول الثاني.

(أو العامّ على الخاصّ) بناء على كونهما عامّين، كما هو مقتضىٰ القول الأوّل.

وبالجملة، يحمل الذهب والفضة علىٰ النقدين وينحصر الضمان فيهما، فيكون النقدان مخصّصين لعموم نفي الضمان في العارية ولعموم ثبوت الضمان في الجنسين.

وبعبارة أُخرىٰ: يكون أخصّ الخاصّين مخصّصاً للعامّ وللخاصّ الآخر، فهورحمه الله ـ أيضاً ـ غفل عن انقلاب النسبة كالمحقّق الثاني علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي. ثمّ قال الشهيدرحمه الله:

(والتحقيق في ذلك) صحّة مذهب المحقّقرحمه الله وفساد مختار الفخررحمه الله.

بيانه (أن نقول: إنّ هنا نصوصاً علىٰ ثلاثة أضرب):

(أحدها: عامّ في عدم الضمان من غير تقييد، كصحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام: (ليس علىٰ مستعير عاريةٍ ضمانٌ، وصاحب العارية والوديعة مؤتمن)، وقريب منها صحيحة محمّد بن مسلم عن الباقرعليه السلام).

(وثانيها: بحكمها، إلّا أنّه استثنىٰ مطلق الذهب والفضة)، كرواية اسحاق بن عمّار عنهعليه السلام قال: (العارية ليس علىٰ مستعيرها ضمان إلّا ما كان ذهب أو فضة فإنّهما مضمونان اشترطا أو لم يشترطا).

---

(١) التهذيب ٧: ١٨٢ / ٧٩٨. الاستبصار ٣: ١٢٤ / ٤٤١. الوسائل ١٩: ٩٣، كتاب العارية، ب ١، ح ٦.

(٢) الفقيه ٣: ١٩٣ / ٨٧٥. التهذيب ٧: ١٨٢ / ٧٩٩. الاستبصار ٣: ١٢٤ / ٤٤٢. الوسائل ١٩: ٩٣، كتاب العارية، ب ١، ح ٧.

وحينئذ فلابّد من الجمع. فإخراج الدراهم والدنانير لازم لخروجهما عن الوجهين الأخيرين. فإذا خرجا من العموم بقي العموم فيما عداهما بحاله. وقد عارضه التخصيص بمطلق الجنسين، فلابدّ من الجمع بينهما بحمل العامّ على الخاصّ. فإن قيل: لمّا كانت الدراهم والدنانير أخصّ من الذهب والفضة وجب تخصيصهما بهما عملاً بالقاعدة، فلا تبقى المعارضة بين العامّ الأوّل والخاصّ الآخر.

(وثالثها: بحكمها، إلّا أنّه استثنى الدنانير والدراهم)، كما تقدّم في روايتي عبد الملك وعبد اللّه بن سنان حيث تضمنت الأولى استثناء الدراهم والثانية استثناء الدنانير، وليس استثناؤهما في رواية واحدة.

وحاصل الجميع أنّ الرواية الأولى عامة في عدم الضمان، والثانية بحكمها في نفي الضمان عن العارية باستثناء الذهب والفضة، والثالثة بحكمها في نفي الضمان عن العارية باستثناء الدراهم والدنانير.

(فلابدّ من الجمع. فإخراج الدراهم والدنانير لازم لخروجهما عن الوجهين الاخيرين).

أي: على وجه استثناء الذهب والفضة وعلى وجه استثناء الدراهم والدنانير.

وبعبارة أخرى: على إستثناء النقدين وعلى استثناء ما يشملهما من الجنسين.

(فإذا خرجا من العموم بقي العموم فيما عداهما بحاله)، أي: بقى العموم بحال العموم المطلق.

(وقد عارضه التخصيص بمطلق الجنسين، فلابدّ من الجمع بينهما بحمل العامّ على الخاصّ).

أي: فلابدّ من الجمع بين العموم في الباقي بعد إخراج الدراهم والدنانير عن العامّ بحمل العامّ في القسم الأوّل ـ وهو عدم الضمان في العارية ـ على الخاصّ في القسم الثاني وهو عدم الضمان في غير الذهب والفضة، ولازم ذلك هو تخصيص العامّ بكلّ من الخاصّين، كما يقول به المحقّق الثاني ﵀.

(فإن قيل:) من جانب فخر المحقّقين ﵀ (لمّا كانت الدراهم والدنانير أخصّ من الذهب والفضة وجب تخصيصهما بهما عملاً بالقاعدة).

أي: قاعدة حمل العامّ على الخاصّ، فالنقدان يخصّصان عموم ضمان الجنسين، كما

قلنا: لاشكّ أنّ كلّاً منهما مخصّص لذلك العام؛ لأنّ كلّاً منهما مستثنىٰ، وليس هنا إلّا أنّ أحد المخصّصين أعمّ من الآخر مطلقاً، وذلك غير مانع، فيخصّص العامّ الأوّل بكلّ منهما أو يقيّد مطلقه، لا أنّ أحدهما يخصّص بالآخر، لعدم المنافاة بين إخراج الذهب والفضة في لفظٍ

يخصّصان عموم عدم ضمان العارية؛ لأنه خاصّ في مقابلهما معاً.

(فلا تبقىٰ المعارضة بين العامّ الأوّل والخاصّ الآخر).

أي: فلا تبقىٰ المعارضة بين عموم عدم ضمان العارية وبين ضمان الجنسين؛ لأن النتيجة ـ حينئذٍ ـ هي حصول الضمان في الدراهم والدنانير فقط دون مطلق الجنسين، كي يقع التعارض بين ضمان الجنسين وعدم ضمان العارية، فمرجع الجميع إلىٰ أنّه لا ضمان في العارية إلّا في عارية الدراهم والدنانير.

(قلنا: لاشكّ أنّ كلّاً منهما)، أي: الخاصّين الذهب والفضة والدراهم والدنانير (مخصّص لذلك العامّ)، أي: عموم نفي الضمان في العارية كقوله ﷺ: (ليس علىٰ مستعير عارية ضمان).

(لأن كلّاً منهما مستثنىٰ)، أي: كلّ من الخاصّين مستثنىٰ من ذلك العامّ ولازم ذلك تخصيص العامّ بكلّ منهما.

(وليس هنا) ما يمنع من تخصيص العامّ بهما معاً، (إلّا أنّ أحد المخصّصين أعمّ من الآخر مطلقاً).

أي: بالعموم المطلق، فإنّ الجنسين أعمّ من النقدين.

(وذلك غير مانع، فيخصّص العامّ الأوّل)، أي: ليس علىٰ مستعير عارية ضمان (بكلّ منهما أو يقيّد مطلقه).

إشارة إلىٰ مامرّ من الخلاف في إفادة المعرّف باللّام العموم أو الإطلاق، ويمكن أن يقال بالعموم بملاحظة قوله ﷺ : (ليس على مستعير عاريّة ضمان)، والإطلاق بملاحظة قوله ﷺ: (صاحب العارية والوديعة مؤتمن).

وكيف كان، فالعامّ الأوّل يخصّص أو يقيّد بكلّ من الخاصّين (لا أنّ أحدهما)، أعني: الذهب والفضة (يخصّص بالآخر)، أعني: بالدراهم والدنانير، هذا في بعض النسخ، والموجود في أكثر النسخ هو لأن أحدهما ليس متناسباً مع قوله: (لعدم المنافاة بين إخراج

والدراهم والدنانير في لفظٍ، حتىٰ يوجب الجمع بينهما بالتخصيص أو التقييد.

وأيضاً، فإنّ العمل بالخبرين الأخصّين لايمكن؛ لأن أحدهما لم يخصّص إلاّ الدنانير وأبقي الباقي علىٰ حكم عدم الضمان صريحاً، والآخر لم يستثن إلاّ الدراهم وأبقي الباقي علىٰ حكم عدم الضمان كذلك.

فدلالتهما قاصرة، والعمل بظاهر كلّ منهما لم يقل به أحد، بخلاف الخبر المخصّص بالذهب والفضة.

الذهب والفضة في لفظ والدراهم والدنانير في لفظ) من العامّ الأوّل، (حتىٰ يوجب الجمع بينهما)، أي: الخاصّين (بالتخصيص أو التقييد)، أي: بتخصيص الجنسين وتقييدهما بالنقدين.

(وأيضاً، فإنّ العمل بالخبرين الأخصّين لا يمكن)، أي: لا يمكن العمل بشيء منهما، (لأن أحدهما لم يخصّص إلّا الدنانير).

كرواية عبد اللّه بن سنان، قال الامام عليه السلام: (لا تضمن العارية إلّا أن يكون قد اشترط فيها الضمان، إلّا الدنانير ... الخ).

(وأبقي الباقي علىٰ حكم عدم الضمان صريحاً، والآخر لم يستثن إلّا الدراهم)، كرواية عبد الملك عن أبي عبد الله عليه السلام قال عليه السلام: (ليس على صاحب العارية ضمان إلّا أن يشترط صاحبها، إلّا الدراهم).

(وأبقي الباقي علىٰ حكم عدم الضمان كذلك)، أي: صريحاً.

(فدلالتهما قاصرة، والعمل بظاهر كلّ منهما لم يقل به أحد).

كيف يُعمل بظاهر كلّ منهما مع تعارض حصرهما!؟.

(بخلاف الخبر المخصّص بالذهب والفضة).

وحاصل الكلام في المقام على ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي أنّه مضافاً إلىٰ ماذكر - من أنّ استثناء النقدين لا ينافي استثناء الجنسين - أنّ استثناءهما لو وقع في خبر واحد، بأن يقال: لا ضمان في العارية إلّا في الدراهم والدنانير، لأفاد حصر الضمان فيهما وأمكن العمل به وتخصيص الجنسين به، إلّا أنّه وقع في خبرين مضمونهما (لا ضمان في العارية إلّا الدراهم) (لا ضمان في العارية إلّا الدنانير).

فإن قيل: التخصيص إنّما جعلناه بهما معاً، لابكلّ واحد منهما، فلا يضرُّ عدم دلالة أحدهما على الحكم المطلوب منه.

قلنا: هذا ـ أيضاً ـ لايمنع قصور كلّ واحد من الدلالة؛ لأن كلّ واحد مع قطع النظر عن صاحبه قاصر، وقد وقعا في وقتين في حالتين مختلفتين.

وحينئذٍ لا يمكن العمل بشيء منهما؛ لأن صريح أحدهما حصر الضمان في الدينار ولا يعمل به، إذ لا أقلّ من استثناء الدرهم أيضاً، ولا يمكن العمل بكلّ منهما لتعارض حصرهما، وإذا لم يمكن العمل بهما لم يصلحا لتخصيص الخبر الذي يمكن العمل به بلا محذور وقصور، أعني: استثناء الجنسين.

(فإن قيل: التخصيص إنّما جعلناه بهما معاً، لا بكلّ واحد منهما ... إلى آخره).

وحاصله أنّ ماذكرت إنّما لو عمل بكلّ من خبري الدرهم والدينار مستقلاً، بخلاف ما لو عملنا بهما بعد تنزيلهما منزلة خبر واحد استثني فيه الدرهم والدينار، إذ لا قصور في الدلالة حينئذٍ على ما في الأوثق.

(فلا يضرّ عدم دلالة أحدهما على الحكم المطلوب منه) وهو خروج كلا النقدين.

وبعبارة أُخرى على ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي أنّ الخبرين الأخصّين وإن كان كلّ منهما منفرداً قاصراً عن إفادة المطلوب بحيث لا يمكن العمل به وجعله مخصّصاً لخبر الجنسين، إلّا أنّه يجمع بينهما برفع اليد عن ظاهر كلّ منهما بنصّ الآخر، فيكون بمنزلة خبر واحد يصحّ العمل به و جعله مخصّصاً لخبر الجنسين.

(قلنا: هذا ـ أيضاً ـ لا يمنع) ولا يرفع (قصور كلّ واحد من الدلالة) على تخصيص كلا النقدين. (لأن كلّ واحد مع قطع النظر عن) جمعه مع (صاحبه قاصر).

حاصله على ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي والأوثق هو منع عدم القصور، وذلك فإنّه إذا كان كلّ من الخبرين في حدّ نفسه قاصراً عن الدلالة على خروج كلا النقدين من خبر الجنسين بالتخصيص، فمجرّد الجمع بينهما وعلاج تعارضهما في مقام العمل لا يجدي في رفع القصور المذكور؛ لأن الجمع والعلاج لا يجعلهما خبراً واحداً حقيقة.

كيف،(وقد وقعا في وقتين في حالتين مختلفتين)؛ لأنّ استثناء كلّ من الدرهم والدينار وقع في خبر مستقل مباين للآخر وظاهر كلّ منهما إفادة الحصر.

فظهر أنّ إرادة الحصر من كلّ منهما غير مقصود.

وإنّما المستثنىٰ فيهما من جملة الأفراد المستثناة، وعلىٰ تقدير الجمع بينهما بجعل المستثنىٰ مجموع مااستفيد منهما لا يخرجان عن القصور في الدلالة علىٰ المطلوب، إذ لايعلم منهما إلّا أنّ الاستثناء ليس مقصوراً علىٰ ماذكر في كلّ واحد. فإن قيل: إخراجُ الدراهم والدنانير خاصّةً ينافي إخراج جملة الذهب والفضة.

وغايّة مايستفاد منهما بعد تنزيلهما بمنزلة واحدة عدم إرادة الحصر في ظاهر كلّ منهما، فيرجع محصّلهما بعد عدم إرادة ما يفيدان بظاهرهما من الحصر إلىٰ كون كلّ من الدرهم والدينار من جملة الأفراد المستثناة، لا انحصار الاستثناء فيهما، كما أشار إليه بقوله:

(فظهر أنّ إرادة الحصر من كلّ منهما غير مقصود).

إذ لم يكن المراد من نفي الضمان في غير الدرهم انحصار الضمان فيه؛ لأنّ المفروض هو استثناء الدينار، والضمان فيه أيضاً إن لم يستثن مطلق الجنسين، وكذلك في جانب الدينار ليس المراد من نفي الضمان في غير الدينار انحصاره فيه، إذ لا أقلّ من استثناء الدرهم إن لم يستثن مطلق الجنسين.

(وإنّما المستثنىٰ فيهما من جملة الأفراد المستثناة).

أي: مفاد الخبرين بعد إلغاء الحصر هو مجرّد استثناء الدرهم واستثناء الدينار من دون نظر إلىٰ عدم استثناء شيء آخر.

(وعلىٰ تقدير الجمع بينهما بجعل المستثنىٰ مجموع ما استفيد منهما لا يخرجان عن القصور في الدلالة علىٰ المطلوب).

وهو عدم استثناء غيرهما من عدم الضمان، يعني: مجرّد الجمع بينهما لا يرفع القصور الأصلي في كلّ منهما وإنّما يفيد أنّهما مستثنيان، وأمّا عدم استثناء غيرهما فلا، كما أشار إليه بقوله:

(إذ لا يعلم منهما إلّا أنّ الاستثناء ليس مقصوراً علىٰ ما ذكر في كلّ واحد. فإن قيل: إخراج الدراهم والدنانير خاصّة ينافي إخراج جملةِ الذهب والفضة)، بمعنىٰ أنّ إخراج الخاصّ معارض بإخراج العامّ.

فلابدّ من الجمع بينهما بحمل الذهب والفضة علىٰ الدراهم والدنانير، كما يجب الجمع بين عدم الضمان لمطلق العارية والضمان لهذين النوعين لتحقّق المنافاة بين الأمرين.

قلنا: نمنع تحقّق المنافاة بين الأمرين، فإنّ استثناء الدراهم والدنانير اقتضىٰ بقاء العموم في حكم عدم الضمان في ما عداهما، وقد عارضه الاستثناء الآخر، فوجب تخصيصُهُ به أيضاً، فلا وجه لتخصيص أحد المخصّصين بالآخر.

وأيضاً، فإنّ حمل العامّ علىٰ الخاصّ استعمال مجازي وإبقاءه علىٰ عمومه حقيقة، ولايجوز العدول إلىٰ المجاز مع إمكان الاستعمال علىٰ وجه الحقيقة، وهو هنا ممكن في عموم الذهب

(فلابدّ من الجمع بينهما بحمل الذهب والفضة علىٰ الدراهم والدنانير، كما يجب الجمع بين عدم الضمان لمطلق العارية والضمان لهذين النوعين)، يعني: الدراهم والدنانير.

(لتحقّق المنافاة بين الأمرين).

وملخّص الكلام في المقام هو أنّ إخراج الدراهم والدنانير منافٍ لعموم ضمان الجنسين، أعني: الذهب والفضة، ولعموم عدم ضمان العارية، فيوجب الجمع بين الخاصّ والعامّين بجعل إخراج النقدين مخصّصاً لكلا العامّين، ولازم ذلك هو الحكم بثبوت الضمان في الدراهم والدنانير فقط دون مطلق الذهب والفضة، لا يقال: إنّه لا وقع لهذا السؤال بعد منع ظهور روايتي الدرهم والدينار في إرادة تمام الباقي؛ لأنّ المنافاة المذكورة إنّما تتوهّم علىٰ تقدير هذا الظهور لامع عدمه، لأنّا نقول: إنّ المنافاة تارةً تنشأ من إرادة حصر الضمان فيهما وأُخرىٰ من تخصيصهما بالذكر وإن فرض عدم اقترانهما بأداة الحصر، ولمّا دفع المنافاة الأُولىٰ قبل السؤال سأل عن الثانية هنا، علىٰ ما في الأوثق.

(قلنا: نمنع تحقق المنافاة بين الأمرين، فإنّ استثناء الدراهم والدنانير اقتضىٰ بقاء العموم في حكم عدم الضمان في ما عداهما... إلىٰ آخره).

وحاصل الكلام منع تحقّق المنافاة بين الأمرين، يعني: بين إخراج الدراهم والدنانير خاصّة وبين إخراج جملة الذهب والفضّة.

(وقد عارضه الاستثناء الآخر)، أي: استثناء الجنسين، (فوجب تخصيصه)، أي: مابقىٰ من عموم عدم الضمان في العارية (به أيضاً)، أي: باستثناء الجنسين أيضاً.

حاصله أنّه لا تعارض بين إخراج النقدين وإخراج الجنسين، بل هما معارضان لعموم

والفضة فيتعيّن، وإنّما صرنا إلىٰ التخصيص في الأول لتعيّنه علىٰ كلّ تقدير.

فإن قيل: إذا كان التخصيص يوجب المجاز وجب تقليله ما أمكن؛ لأن كلّ فرد يخرج يوجب زيادة المجاز في الاستعمال.

حيث كان حقّه أن يطلق علىٰ جميع الأفراد، وحينئذ فنقول: قد تعارض هنا مجازان، أحدهما في تخصيص الذهب والفضة بالدنانير والدراهم، والثاني في زيادة تخصيص العامّ الأوّل بمطلق الذهب والفضة، علىٰ تقدير عدم تخصيصهما بالدنانير والدراهم، فترجيحُ أحد المجازين علىٰ الآخر ترجيحٌ من غير مرجّح، بل يمكن ترجيحُ تخصيص الذهب والفضة؛

عدم ضمان العارية فوجب تخصيصه بهما.

(وإنّما صرنا إلىٰ التخصيص في الأوّل)، أي: عموم نفي الضمان في العارية (لتعيّنه علىٰ كلّ تقدير).

حاصله علىٰ ما في شرح الاستاذ أنّ هناك خاصّاً وعامّين، أي: عموم نفي ضمان العارية وعموم إثبات ضمان الجنسين، والعامّ الأوّل لابدّ من مجازيّته لأنه خصّص بالنقدين أو بالجنسين، وأمّا العامّ الثاني فإن خصّصناه بالنقدين يصير مجازاً وإن جعلناه بعمومه مخصّصاً للعامّ الأوّل يبقىٰ علىٰ حقيقته، ولايصار إلىٰ المجاز مع إمكان الحقيقة.

(فإن قيل: إذا كان التخصيص يوجب المجاز وجب تقليله)، أي: التخصيص (ما أمكن؛ لأن كلّ فرد يخرج يوجب زيادة المجاز في الاستعمال)، أي: استعمال العامّ.

(حيث كان حقّه أن يطلق علىٰ جميع الأفراد، وحينئذ فنقول: قد تعارض هنا مجازان، أحدهما في تخصيص الذهب والفضة بالدنانير والدراهم، والثاني في زيادة تخصيص العامّ الأوّل بمطلق الذهب والفضة، علىٰ تقدير عدم تخصيصهما)، أي: عدم تخصيص الذهب والفضة (بالدنانير والدراهم).

إذ علىٰ التقدير المزبور يلزم ارتكاب تخصيصين أحدهما التخصيص بالدراهم والدنانير وثانيهما التخصيص بمطلق الذهب والفضة، والتخصيص الأوّل ممّا لابدّ منه علىٰ كلّ تقدير، فيدور الأمر بين ارتكاب التخصيص الثاني وارتكاب التخصيص في الذهب والفضة، ولا مرجّح لأحدهما علىٰ الآخر، كما قال:

(فترجيح أحد المجازين علىٰ الآخر ترجيح من غير مرجّح).

لأن فيه مراعاة قوانين التعارض بينه وبين ما هو أخصّ منه.

قلنا: لانسلّم التعارض بين الأمرين؛ لأن استعمال العامّ الأوّل علىٰ وجه المجاز حاصل علىٰ كلّ تقدير إجماعاً، وزيادة التجوّز في الاستعمال لايعارض به أصل التجوّز في المعنىٰ الآخر، فإنّ إبقاء الذهب والفضة علىٰ عمومهما استعمال حقيقي، فكيف يكافؤه مجرّد تقليل التجوّز مع ثبوت أصله؟ وبذلك يظهر بطلان الترجيح بغير مرجّح؛ لأن المرجّح حاصل في جانب الحقيقة.

أي: كما أنّ الاجتناب عن المجاز لازم مهما أمكن، كذلك تقليله، وفي ما نحن فيه لابدّ إمّا من ارتكاب المجازيّة في العامّ الثاني بتخصيصه بالنقدين، وإمّا من تكثير المجاز في العامّ الأوّل بتخصيصه بالجنسين والنقدين ولاترجيح للثاني.

(بل يمكن ترجيح تخصيص الذهب والفضة؛ لأن فيه مراعاة قوانين التعارض بينه)، أي: دليل الجنسين (وبين ما هو أخصّ منه)، أي: دليل النقدين، فإنّ القانون في تعارض العامّ والخاصّ تخصيص العامّ به، فإذا كان أحد الخاصّين أخصّ من الآخر ينبغي تخصيصه به بمقتضىٰ القانون المزبور.

(قلنا: لا نسلّم التعارض بين الأمرين).

أي: تكثير المجاز في العامّ الأوّل أو إحداث المجاز في العامّ الثاني.

(لأن استعمال العامّ الأوّل علىٰ وجه المجاز حاصل علىٰ كلّ تقدير إجماعاً)؛ لأنه قد خُصّص قطعاً إمّا بالنقدين أو بمطلق الجنسين.

(وزيادة التجوّز في الاستعمال)، أي: استعمال العامّ الأوّل (لايعارض به أصل التجوّز)، أي: إحداث التجوّز (في المعنى لآخر)، أي: دليل الجنسين.

(فإنّ إبقاء الذهب والفضة علىٰ عمومهما استعمال حقيقي، فكيف يكافؤه) ويساويه (مجرّد تقليل التجوّز) في العامّ الأوّل و (مع ثبوت أصله)، أي: التجوّز.

وبعبارة أخرىٰ: ظهور العامّ في تمام الموضوع له أقوىٰ من ظهور العامّ المخصّص في تمام الباقي، فلا يمكن رفع اليد عن الأقوىٰ بسبب الأضعف.

(وبذلك يظهر بطلان الترجيح بغير مرجّح؛ لأن المرجّح حاصل في جانب الحقيقة).

بمعنى أنّ حمل دليل الجنسين علىٰ عمومه وحقيقته أولى من تقليل المجازيّة في العامّ

هذا مايقتضيه الحال من الكلام علىٰ هذين الوجهين، وبقي فيه مواضع تحتاج إلىٰ تنقيح» إنتهىٰ.

أقول: الذي يقتضيه النظر أنّ النسبة بين روايتي الدرهم والدينار بعد جعلهما كرواية واحدة، وبين مادلّ علىٰ استثناء الذهب والفضة من قبيل العموم من وجه.

الأوّل.

(**هذا ما يقتضيه الحال من الكلام علىٰ هذين الوجهين**) المذكورين في عنوان كلامه، حيث قال.

(ومن الأصحاب نظر إلىٰ ... إلىٰ آخره).

(ومنهم من التفت ... إلىٰ آخره).

وحاصل الوجهين هو تخصيص العامّ الأوّل بكلا الخاصّين كما اختاره المحقّق الثاني. وكون النقدين مخصّصاً لكلا العامّين كما اختاره فخر المحقّقين.

(**وبقي فيه مواضع تحتاج إلىٰ تنقيح**).

كدعوىٰ عدم مقاومة أخبار الجنسين بأخبار النقدين، ودعوىٰ معاضدة أخبار النقدين بإطلاقات نفي ضمان العارية، ودعوىٰ انقلاب النسبة كما مرّ ويأتي، ودعوىٰ تماميّة الحصر في خبر النقدين كما يأتي في شرح الأُستاذ.

(**انتهىٰ**) كلام صاحب المسالك.

(**أقول: الذي يقتضيه النظر أنّ النسبة بين روايتي الدرهم والدينار بعد جعلهما كرواية واحدة، وبين مادلّ علىٰ استثناء الذهب والفضة من قبيل العموم من وجه**).

قال التنكابني: لا وجه لجعلهما كرواية واحدة، مع أنّ العرض يتمّ بدون ذلك؛ لأن النسبة بين المستثنىٰ منه في كلّ منهما وبين المستثنىٰ في رواية الذهب والفضة عموم من وجه.

مادّة افتراق الثاني هو الدراهم والدنانير، ومادّة افتراق الأوّل هو غير الذهب والفضة، ومادّة الاجتماع والتعارض هو الحلي المصوغ مثلاً، فإذاكان الأوّل عامّاً والثاني مطلقاً وكان التقييد أولىٰ من التخصيص حسب ماذكره المصنف يكون كلّ واحد منهما مقدّماً علىٰ رواية الذهب والفضة.

لأن التعارض بين العقد السلبي من الأُولىٰ والعقد الإيجابي من الثانية.
إلّا أنّ الأول عامّ والثاني مطلق، والتقييد أولىٰ من التخصيص.

وفي شرح الأُستاذ الاعتمادي: إنّ غرضه من قوله: (جعلهما كرواية واحدة) هو رفع اليد عن ظاهر الحصر في كلّ منهما بنصّ الآخر، فهما بمنزلة قوله: (لا ضمان في العارية إلّا في الدرهم والدينار).

وأيضاً اتصال المخصّص يقلب النسبة بين رواية الجنسين وكلّ من روايتي النقدين إلىٰ العموم من وجه، وإن لم تجعلا كرواية واحدة فلا مجال لتوهّم أنّ انضمام كلّ منهما بالآخر من المخصّص المتصل غير المقلّب للنسبة، وحينئذٍ يصحّ تنزيلهما أوّلاً منزلة رواية واحدة ثمّ ملاحظة النسبة وهي العموم من وجه.

(لأن التعارض بين العقد السلبي من الأُولىٰ والعقد الإيجابي من الثانيّة).

فلا تعارض بين العقد الإيجابي في الأُولىٰ والسلبي في الثانية، لأن العقد الإيجابي في الأُولىٰ قد اقتضىٰ ثبوت الضمان في الدرهم والدينار، وهو لا ينافي عدم ضمان ما عدا الذهب والفضة، كما هو مقتضىٰ العقد السلبي في الثاني، وكذلك العقد السلبي في الثانية اقتضىٰ عدم ضمان ما عدا الذهب والفضة مطلقاً، وهو لا ينافي ثبوت الضمان في الدرهم والدينار، كما هو مقتضىٰ العقد الإيجابي في الأوّل.

وبعبارة واضحة كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي: إنّ رواية النقدين عقدها الإيجابي ضمان النقدين وعقدها السلبي عدم ضمان غيرهما، ورواية الجنسين عقدها الإيجابي ضمان الجنسين وعقدها السلبي عدم ضمان غيرهما، فيتعارض العقد السلبي من الأوّل ـ أعني: عدم ضمان غير النقدين ـ والإيجابي من الثاني، أعني: ضمان الجنسين بالعموم من وجه، افتراق الأوّل في سائر الأشياء غير الذهب والفضة، وافتراق الثاني في النقدين.

ومادّة الاجتماع والتعارض هي غير المسكوك من الجنسين، فكلّ منهما يصلح مخصّصاً للآخر فيقدّم الأظهر، كما قال:

(إلّا أنّ الأوّل عامّ) لكونه سلبيّاً **(والثاني مطلق)** لكونه ثبوتيّاً، **(والتقييد أولىٰ من التخصيص)** كما مرّ غير مرّة.

وبعبارة أُخرىٰ: يدور الامر بين رفع اليد عن ظاهر الحصر في الدرهم والدينار ورفع اليد عن إطلاق الذهب والفضة، وتقييدهما اَولىٰ، إلّا أن يقال: إنّ الحصر في كلّ من روايتي الدرهم والدينار موهون من حيث اختصاصهما بأحدهما، فيجب إخراج الآخر عن عمومه. فإنّ ذلك يوجب الوهن في الحصر وإن لم يكن الأمر كذلك في مطلق العامّ،

(وبعبارة أُخرىٰ: يدور الأمر بين رفع اليد عن) العموم، أعني: (ظاهر الحصر في الدرهم والدينار ورفع اليد عن إطلاق الذهب والفضة، وتقييدهما اَولىٰ)، فيختّص الضمان بالنقدين.

(إلّا أن يقال: إنّ الحصر في كلّ من روايتي الدرهم والدينار موهون من حيث اختصاصها بأحدهما، فيجب إخراج الآخر عن عمومه).

حاصله على ما في شرح الاعتمادي أنّ أظهريّة العقد السلبي المفيد للعموم موهونة من ثلاث جهات:

إحداها: إنّ الجنسين أقلّ فرداً من غير النقدين، والأقلّ فرداً بمنزلة الخاصّ.

ثانيتها: إنّ استثناء النقدين لم يقع في رواية واحدة حتىٰ يتمّ الحصر المفيد للعموم، بل وقع في روايتين، فالحصر في (لا ضمان في غير الدرهم) يخصّص بالدينار والحصر في (لا ضمان في غير الدينار) يخصّص بالدرهم.

(فإنّ ذلك يوجب الوهن في الحصر وإن لم يكن الأمر كذلك في مطلق العامّ).

بل في العامّ الآبي عن التخصيص، بمعنىٰ أنّ التخصيص لا يوهن سائر صيغ العموم لكنّه يوهن الحصر المفيد للعموم؛ لأن الحصر نصّ في العموم بحيث يأبىٰ عن التخصيص والعامّ الآبي عن التخصيص يوهن بالتخصيص، فتخصيص أكرم العلماء بلا تكرم النحاة لا يوجب وهناً فيه من حيث الشمول لتمام الباقي، بخلاف تخصيص (لا ضمان في غير الدرهم بالدينار) أو بالعكس، فإنّه يوهن شمول الحصر لتمام الباقي.

وفيه أنّ غاية ما يلزم من ذلك كون الحصر في كلّ منهما إضافياً بالنسبة إلىٰ ما عدا المذكور في الأُخرىٰ، فيتمّ عموم الحصر بالنسبة إلىٰ غير النقدين بعد تنزيلهما بمنزلة رواية واحدة، ولعلّ نظراً إلىٰ هذا الإشكال عبّر بما يشعر بالضعف، حيث قال: (إلّا أن يقال...إلىٰ آخره)، وهذا التعبير مشعر بالضعف على ماهو المتداول في سائر الموارد.

ويؤيّد ذلك أنّ تقييد الذهب والفضة بالنقدين، مع غلبة استعارة المصوغ بعيدٌ جداً.

وممّا ذكرنا يظهر النظر في مواضع ممّا ذكره صاحب المسالك في تحرير وجهي المسألة.

وإن كانت النسبة بين المتعارضات مختلفة، فإن كان فيها مايقدّم علىٰ بعض آخر منها إمّا

ثالثتها: قوله: (ويؤيّد ذلك)، أي: وهن عموم الحصر (أنّ تقييد الذهب والفضة بالنقدين).

بأن يقدّم العامّ ـ أعني: عدم الضمان في غير النقدين ـ علىٰ المطلق المفيد للضمان في الذهب والفضة.

(مع غلبة استعارة المصوغ).

فإنّ الغالب استعارة الحلي المصوغ من الجنسين للتزيين، وأمّا استعارة النقدين لإظهار الاعتبار والتمول عند الناس فنادر (بعيد جدّاً).

وبالجملة، إن تمّ كون أحدهما أظهر فهو وإلّا فيرجع إلىٰ سائر المرجّحات أو التخيير، كما في شرح الاعتمادي.

(وممّا ذكرنا يظهر النظر في مواضع ممّا ذكره صاحب المسالك في تحرير وجهي المسألة).

منها: جعل الاستثناء من قبيل المخصّص المنفصل، والصحيح خلافه.

وبعبارة أخرىٰ: إنّ جميع ماذكره من الأسئلة والأجوبة يبتني علىٰ كون الاستثناء من المخصّصات المنفصلة، وإلاّ فلا وقع لشيء منها، إذ علىٰ تقدير كونه من المخصّصات المتصلة لابدّ أن يعمل في المقام بما قرّره المصنف﷫ كما في الأوثق.

ومنها: جعل النسبة العموم والخصوص المطلق، والصحيح خلافه.

ومنها: إنّه منع التنافي بين حصر الضمان في الدراهم والدنانير وإثباته في مطلق الذهب والفضة، مع أنّ التنافي بينهما واضح، كما في التنكابني.

وملخّص الجميع يرجع إلىٰ أنّه إمّا غفل عن كون الاستثناء من المخصّص المتصل أو عن الفرق بين المتصل والمنفصل، أو عن انقلاب النسبة في ما نحن فيه، فلاحظ الظهور البدوي للعامّ أعني: (لا ضمان في العارية) ـ وخصّصه بهما، وبنىٰ عليه ما تقدّم من الأسئلة والأجوبة في طول كلامه.

(وإن كانت النسبة بين المتعارضات مختلفة)، إلاّ أنّها قد لا تنقلب.

لأجل الدلالة كما في النصّ والظاهر، والظاهر والأظهر، وإما لأجل مرجّح آخر، قُدِّمَ ماحقّه التقديم ثمّ لوحظ النسبة مع باقي المعارضات. فقد تنقلب النسبة

كما إذا قيل يجب إكرام الشعراء ويحرم إكرام الشعراء ويستحب إكرام العدول، فإنّ النسبة بين الأوّلين التباين وبين كلّ منهما مع الثالث العموم من وجه، فإن فرضنا دليل العدول أظهر دلالة لقلّة أفراده أو راجحاً من جهة أُخرىٰ يكون هو مخصّصاً للأوّلين ولا تنقلب النسبة بينهما، بل يتعارضان بالتباين في الشاعر الفاسق، فيرجع فيهما إلىٰ قانون التعارض، وإن فرضنا الأوّلين أظهر لقلّة الشعراء وفرضنا رجحانهما أو أحدهما من جهة السند يخصّص الأخير بهما، فينحصر الاستحباب في سائر العدول.

ولاتنقلب النسبة، بل يتعارض الأوّلان بالتباين في مطلق الشاعر، فيرجع فيهما إلىٰ قانون التعارض، ثمّ لو فرض عدم رجحان في البين أصلاً يخيّر في الشاعر العادل بين أدلّة الوجوب والحرمة، والاستحباب، وفي الشاعر الفاسق بين دليلي الوجوب والحرمة.

وكيف كان، (فقد تنقلب النسبة).

الصور هي أربعة علىٰ ما في التنكابني:

الأولىٰ: فقد تنقلب النسبة ويحدث الترجيح.

والثانية: قد لا تنقلب النسبة ويحدث الترجيح.

والثالثة: تنقلب النسبة ولا يحدث الترجيح.

والرابعة: لا تنقلب النسبة ولا يحدث الترجيح أيضاً.

مثال الأولىٰ ماذكره المصنّف من قوله: أكرم العلماء ولا تكرم فساقهم، ويستحب إكرام العدول.

ومثال الثانية أكرم العلماء ولا تكرم فسّاقهم، ويكره إكرام الشعراء، فإنّ النسبة بين الأوّل والثالث عموم من وجه، فإذا خصّص الأوّل بالثاني فيكون المراد وجوب إكرام عدول العلماء، فتكون النسبة بينه وبين الثالث أيضاً عموم من وجه، فإذا فرض كون العلماء العدول أقلّ فرداً من الشعراء فيقدّم عليه، فيكون العالم العادل الشاعر واجب الإكرام.

ومثال الصورة الرابعة أيضاً هذا المثال إذا لم يفرض العلماء العدول أقلّ فرداً من الشعراء.

وقد يحدث الترجيح، كما إذا ورد: «اكرم العلماء، ولاتكرم فساقهم، ويستحب إكرام العدول»، فإنّه إذا أخصّ العلماء بعدولهم يصير أخصّ مطلقاً من العدول، فيخصّص العدول بغير علمائهم، والسر في ذلك واضح، إذ لولا الترتيب في العلاج لزم إلغاء النصّ أو طرح الظاهر المنافي له رأساً، وكلاهما باطل.

ومثال الصورة الثالثة أكرم العلماء ولا تكرم فسّاقهم، ويكره إكرام الشعراء الفسّاق، فإنّ التعارض بين الأوّل والثالث بالعموم والخصوص من وجه، وبعد تخصيص العلماء بالعدول من جهة قوله: ولا تكرم فسّاقهم يكون التعارض بينه وبينه بالتباين مع فرض عدم مرجّح في البين، ويمكن جعل هذا مثالاً للأولىٰ أيضاً إذا فرض كون العلماء بعد تخصيصه بالعدول أقلّ فرداً من الشعراء الفسّاق. انتهىٰ مع تصرّف ما.

فنرجع إلىٰ توضيح العبارة طبقاً لما في شرح الأستاذ الاعتمادي، حيث قال في ذيل قوله: (فقد تنقلب النسبة) ماهذا لفظه: وحينئذٍ قد لا يحدث الترجيح، كما إذا ورد أكرم العلماء ولا تكرم الشعراء ويستحب إكرام عالم غير شاعر وشاعر غير عالم، فإنّ نسبة الأوّلين هي العموم من وجه بلا رجحان دلالي ونسبة كلّ منهما مع الثالث هي العموم المطلق، فيخصّصان به وتنقلب نسبتهما إلىٰ التباين، كأنّه قال: أكرم العلماء الشعراء ولا تكرم الشعراء العلماء ولا رجحان أيضاً.

(وقد يحدث الترجيح، كما إذا ورد: «أكرم العلماء، ولا تكرم فساقهم، ويستحب إكرام العدول»، فإنّه) يتعارض الأوّل مع الثاني بالعموم المطلق، ومع الثالث بالعموم من وجه.

و (إذا أخصّ العلماء بعدولهم) تنقلب النسبة من العموم من وجه إلىٰ العموم المطلق، إذ (يصير) العلماء (أخصّ مطلقاً من العدول، فيخصّص العدول بغير علمائهم).

فيحرم إكرام فساق العلماء ويجب إكرام عدولهم ويستحب إكرام سائر العدول.

(والسر في ذلك)، أي: تقديم ما حقّه التقديم ثمّ ملاحظة النسبة (واضح، إذ لولا الترتيب في العلاج) على النهج المذكور (لزم إلغاء النصّ أو طرح الظاهر المنافي له رأساً).

إذ لو لوحظ تعارض دليلي العلماء والعدول واتفق رجحان دليل العدول دلالةً أو سنداً، أو فقد المرجّح واختير دليل العدول، فيخرج مادّة الاجتماع ـ أعني: العالم العادل ـ عن دليل العلماء، ويدخل في دليل العدول وينحصر أفراد العلماء في فساقهم، فينقلب تعارض

وقد لا تنقلب النسبة فيحدث الترجيح في المتعارضات بنسبة واحدة، كما لو ورد: «أكرم العلماء، ولاتكرم الفساق، ويستحب إكرام الشعراء».

فإذا فرضنا أنّ الفساق أكثر فرداً من العلماء خصّ بغير العلماء، فيخرج العالم الفاسق عن

دليلي العلماء وفساقهم إلىٰ التباين.

وحينئذٍ فإن طرحنا الثاني لزم طرح النصّ، أعني: الخاصّ، وإن طرحنا الأوّل لزم طرح العلماء وهو العامّ بالنسبة إلىٰ عدولهم وفساقهم، فيبقىٰ بلا مورد.

(وكلاهما باطل) أمّا الأوّل؛ فلأنه قرينة لطرح الظاهر فلا يعقل طرحه لأجله، وأمّا الثاني؛ فلقبح صدور عامّ لا مورد له. وفي التنكابني: لا يخفىٰ أنّ قوله: أكرم العلماء في المثال قد عارضه شيئان: أحدهما: لا تكرم فساقهم والثاني قوله: ويستحب إكرام العدول، والتعارض في الأوّل بالعموم والخصوص المطلق وفي الثاني بالعموم من وجه، فلو لم يخصّص العامّ الأوّل أولاً بقوله: لا تكرم فساقهم ولوحظ الثاني أوّلاً وهو قوله: يستحب إكرام العدول، وفرض كون الثاني راجحاً علىٰ الأوّل بحسب السند فلابدّ من طرح الأوّل في مادّة الاجتماع وهو العالم العادل، فيكون العالم العادل مستحبّ الإكرام وتبقىٰ مادّة الافتراق وهو العالم الفاسق، فإمّا أن يعمل بالعامّ الأوّل فيها ويحكم بوجوب إكرامه، فحينئذٍ يلزم طرح النصّ وهو قوله: لا تكرم فساقهم، من جهة الظاهر وهو قوله: أكرم العلماء، وهو غير معقول. وإمّا أن لا يعمل به في مادّة الافتراق أيضاً، ويحكم بحرمة إكرام العالم الفاسق من جهة النصّ، أعني: قوله: ولا تكرم فساقهم، فحينئذٍ يلزم طرح أكرم العلماء رأساً بحسب مادّة الاجتماع من جهة معارضته بقوله: ويستحب إكرام العدول الراجح عليه بحسب الفرض، ويلزم طرحه بحسب مادّة الافتراق أيضاً من جهة معارضته بالنصّ، وهو قوله: لا تكرم فساقهم، وهذا ما أشار إليه بقوله: (لزم إلغاء النصّ أو طرح الظاهر المنافي ... إلىٰ آخره). انتهى مع توضيح ما.

(وقد لا تنقلب النسبة فيحدث الترجيح في المتعارضات بنسبة واحدة، كما لو ورد: «أكرم العلماء، ولا تكرم الفساق، ويستحب إكرام الشعراء»)، فإنّ تعارض كلّ منهما مع الآخرين بالعموم من وجه.

(فإذا فرضنا أنّ الفساق أكثر فرداً من العلماء).

الحرمة ويبقىٰ الفرد الشاعر من العلماء الفساق مردّداً بين الوجوب والاستحباب.

ثمّ إذا فرض أنّ الفساق بعد إخراج العلماء أقلّ فرداً من الشعراء خصّ الشعراء بـه، فالفاسق الشاعر غير مستحب الإكرام، فإذا فرض صيرورة الشعراء بعد التخصيص

فتارةً: يفرض الشعراء أيضاً أكثر فرداً من العلماء، فيكون دليل العلماء مخصّصاً لهما، فلا يبقىٰ إلّا تعارض دليلي الحرمة والاستحباب في شاعر فاسق، فيرجع إلىٰ الترجيح أو التخيير.

وتارةً: يفرض العلماء (١٠٠) والفساق (١٥٠)، والشعراء (١٠٠)، وحينئذٍ فإنْ كان (٥٠) من الفساق داخلاً في العلماء و(٥٠) في الشعراء و(٥٠) مادة الافتراق يخصّص الفساق بهما، فيجب إكرام عالم فاسق ويستحب إكرام شاعر فاسق، ويتعارض الوجوب والاستحباب في شاعر فاسق، فيرجع إلىٰ الترجيح أو التخيير.

وإن كان (٥٠) من الفساق داخلاً في العلماء و(٤٠) داخلاً في الشعراء يخصّص الفساق بالعلماء لا بالشعراء؛ لأن (١٠٠) عالم أقلّ من (١٥٠) فاسق، وإن خرج منهم (٤٠) شاعراً، بخلاف العكس، فإنّ (١٠٠) شاعر لا يكون أقلّ من (١٥٠) فاسق إذا خرج منهم (٥٠) عالماً، فيجب إكرام عالم فاسق، ويتعارض الوجوب والندب في عالم فاسق شاعر، وفي عالم شاعر، والحرمة والندب في فاسق شاعر، فيرجع إلىٰ الترجيح أو التخيير.

وإن كان (٧٥) من الفساق داخلاً في العلماء و(٤٠) داخلاً في الشعراء خصّص الفساق (بغير العلماء، فيخرج العالم الفاسق عن الحرمة ويبقىٰ) ثلاث تعارضات، إذ يكون مادّة اجتماع الكلّ، أي: (الفرد الشاعر من العلماء الفساق) مردّداً بين الوجوب والحرمة، والاستحباب.

والفرد الشاعر من العلماء العدول (مردّداً بين الوجوب والاستحباب).

والفرد الشاعر من الفساق مردّداً بين الحرمة والاستحباب.

(ثمّ إذا فرض) انقلاب النسبة بأن يفرض (أنّ الفساق بعد إخراج العلماء أقلّ فرداً من الشعراء).

كما إذا فرضنا في المثال المتقدّم إخراج (٥٧) عالم من الفساق، فالباقي منهم وهو (٧٥) أقلّ من (١٠٠) شاعر.

بالفساق أقلّ مورداً من العلماء خصّ دليل العلماء بدليله، فيحكم بأنّ مادّة الاجتماع بين الكلّ، أعني: العالم الشاعر الفاسق متسحب الاكرام.

وقس علىٰ ماذكرنا صورة وجود المرجّح من غير جهة الدلالة لبعضها علىٰ بعض.

والغرض من إطالة الكلام في ذلك التنبيهُ علىٰ وجوب التأمّل في علاج الدلالة عند التعارض؛ لأنا قد عثرنا في كتب الاستدلال علىٰ بعض الزّلات، والله مقيل العثرات.

(خصّ الشعراء به، فالفاسق الشاعر غير مستحب الإكرام)، فتبقىٰ مادّة اجتماع الكلّ وكذا العالم الشاعر مردّداً بين الوجوب والاستحباب.

(فإذا فرض) انقلاب النسبة، أي: فرض (صيرورة الشعراء بعد التخصيص بالفساق أقلّ مورداً من العلماء).

كما إذا خرج من (١٠٠) شاعر (٤٠) فاسقاً يصير أقلّ من (١٠٠) عالم.

(خصّ دليل العلماء بدليله، فيحكم بأنّ مادّة الاجتماع بين الكلّ، أعني: العالم الشاعر الفاسق)، وكذا العالم الشاعر (مستحب الإكرام).

(وقس علىٰ ماذكرنا) من الترتيب في العلاج في صورة وجود المرجّح من جهة الدلالة (صورة وجود المرجّح من غير جهة الدلالة لبعضها علىٰ بعض).

فلو فرض سند دليل العلماء أعدل وسند دليل الفساق عدلاً وسند دليل الشعراء ثقة، يكون العلماء مخصّصاً للآخرين، ويكون دليل الفساق مخصّصاً للشعراء. هذا تمام الكلام في المرجّحات من حيث الدلالة، وقد اكتفينا في المقام بما في شرح الأُستاذ الاعتمادي؛ لكونه أجود الشروح في الرسائل ولا يستغني منه طالب ولا مدرس.



مرجّحات الرواية من الجهات الأُخر

وحيث فرغنا عن بعض الكلام في المرجّحات من حيث الدلالة التي هي مقدّمة علىٰ غيرها، فلنشرع في مرجّحات الرواية من الجهات الأُخر، فنقول ومن الله التوفيق للاهتداء:

قد عرفت: «أنّ الترجيح: إمّا من حيث الصدور، بمعنىٰ جعل صدور أحد الخبرين أقرب من صدور غيره، بحيث لو دار الأمرُ بين الحكم بصدوره وصدور غيره لحكمنا بصدوره، ومورِدُ هذا المرجّح قد يكون في السند، كأعدليّة الراوي وقد يكون في المتن ككونه أفصح.

وإمّا أن يكون من حيث جهة الصدور، فإنّ صدور الرواية قد يكون لجهة بيان الحكم

مرجّحات الرواية من الجهات الأُخر

(قد عرفت: أنّ الترجيح: إمّا من حيث الصدور).

يعني: إنّ الترجيح غير الدلالي يحصل من ثلاث حيثيات من حيث الصدور، ومن حيث جهة الصدور، ومن حيث المضمون:

الأوّل ما أشار إليه بقوله: (إمّا من حيث الصدور).

قد عرفت أنّ الترجيح من حيث الصدور لا يتأتّىٰ في القطعي من جميع الجهات أو من جهة الصدور، بخلاف الترجيح من حيث الدلالة أو من حيث جهة الصدور، أو من حيث المضمون، فإنّه يتأتّىٰ في القطعيّات أيضاً.

ثمّ الترجيح من حيث الصدور ليس بمعنىٰ أنّ المرجّح يفيد الظنّ بصدق الراجح وكذب المرجوح، فيقدّم هو عليه من باب الظنّ بالصدق، إذ ربّما لا يفيد الظنّ به، بل يساوي الراجح والمرجوح في احتمال الصدق.

بل (بمعنىٰ جعل صدور أحد الخبرين أقرب من صدور غيره، بحيث لو دار الأمر بين الحكم بصدوره وصدور غيره) بعد فرض العلم بكذب أحدهما (لحكمنا بصدوره، ومورد هذا المرجّح)، أي: محلّه (قد يكون في السند، كأعدليّة الراوي وقد يكون في المتن ككونه أفصح).

الواقعي وقد يكون لبيان خلافه، لتقيّة أو غيرها من مصالح إظهار خلاف الواقع، فيكون أحدهما بحسب المرجّح أقرب إلىٰ الصدور لأجل بيان الواقع.

وإمّا أن يكون من حيث المضمون، بأن يكون مضمون أحدهما أقرب في النظر إلىٰ الواقع، وأمّا تقسيم الأُصوليين المرجّحات إلىٰ السنديّة والمتنيّة، فهو باعتبار مورد الترجيح، لا باعتبار مورد الرجحان.

والثاني ما أشار إليه بقوله: (وإمّا أن يكون من حيث جهة الصدور).

بأن يكون أحد المتعارضين مخالفاً للعامّة، ومورد هذا المرجّح هو المتن لا غير.

وكيف كان (فإنّ صدور الرواية قد يكون لجهة بيان الحكم الواقعي وقد يكون لبيان خلافه، لتقيّة)، أي: حفظاً لنفسه الشريف أو غيره من الشر.

(أو غيرها من مصالح إظهار خلاف الواقع).

كما إذا توقف وصول الحقّ إلىٰ صاحبه بإظهار خلاف الواقع، وكإلقاء الخلاف حقناً للدماء.

وإن لم تحصل موافقة للعامّة (فيكون أحدهما بحسب المرجّح).

كمخالفة فقهاء العامّة أو مخالفة قضاة العامّة، أو مخالفة ما هم أميل إليه.

(أقرب إلىٰ الصدور لأجل بيان الواقع).

والثالث ما أشار إليه بقوله: (وإمّا أن يكون من حيث المضمون)، ومورد هذا المرجّح هو المتن أو الخارج.

(بأن يكون مضمون أحدهما أقرب في النظر إلىٰ الواقع).

ولا ملازمة بين أقربيّة المضمون إلىٰ الواقع، وبين أقربيّة الخبر إلىٰ الصدور، كي يرجع هذا المرجّح إلىٰ السابقين، إذ يمكن أن يكون الخبر من حيث الصدور كاذباً ومن حيث المضمون حقّاً، كالمنقول باللفظ بالنسبة إلىٰ المنقول بالمعنىٰ لاحتمال الخطأ والاشتباه في النقل بالمعنىٰ.

قوله: (وأمّا تقسيم الأُصوليين المرجّحات إلىٰ السنديّة والمتنيّة).

دفعٌ لما يتوهّم من التنافي بين تقسيم الأُصوليين وتقسيم المصنف ﷺ، حيث جُعلت الأقسام في الأوّل اثنان وفي الثاني ثلاثة.

ولذا يذكرون في المرجّحات المتنيّة مثل الفصيح والأفصح والنقل باللفظ والمعنىٰ، بل يذكرون المنطوق والمفهوم والخصوص والعموم وأشباه ذلك.

وحاصل الدفع أنّ تقسيم المرجّح، كما يصحّ أن يكون بملاحظة محلّ المرجّح، كذلك يصحّ أن يكون بملاحظة محلّ الرجحان، فعلىٰ الأوّل ينقسم إلىٰ قسمين: السندي والمتني.

وعلىٰ الثاني ينقسم إلىٰ ثلاثة أقسام:

١ ـ *الصدوري*.

٢ ـ *ووجه الصدور*.

٣ ـ *والمضموني*.

والسر أنّ المرجّح السندي لايوجب إلّا رجحان الصدور، وأمّا المرجّح المتني، فقد يوجب رجحان الصدور وقد يوجب رجحان وجه الصدور، وقد يوجب رجحان المضمون، واختار المصنف؄ تقسيمه باعتبار الرجحان ليشمل المرجّحات الخارجيّة أيضاً، كموافقة الكتاب والشهرة وغيرهما ممّا ياتي، فإنّها ترجّح المضمون وليس موردها السند ولا المتن.

وبالجملة، إنّ تقسيم الأصوليين المرجّحات إلىٰ ما ذكر لا ينافي ماذكره المصنف؄ من أنّ الترجيح إمّا من حيث الصدور أو من حيث جهة الصدور، أو من حيث المضمون؛ لأنّ مقصودهم بيان مورد المرجّح لا بيان مورد الرجحان، وكون مورد الأوّل الاثنين المزبورين لا ينافي كون مورد الثاني الثلاثة المزبورة.

(ولذا يذكرون في المرجّحات المتنيّة مثل الفصيح والأفصح).

يعني: أنّه ليس مقصودهم من مرجّحات المتن هو مرجّحات المضمون فقط حتىٰ ينافي ماذكره المصنف؄؛ لأنّهم يذكرون مثل الفصيح والأفصح، والنقل باللفظ والمعنىٰ في مرجّحات المتن مع أنّ الأوّل داخل في مرجّح الصدور والثاني في مرجّح المضمون، علىٰ ما في التنكابني.

وبالجملة، إنّ مورد الفصيح والأفصح هو المتن، ومورد الرجحان الصدور، وكذلك مورد النقل باللفظ والمعنىٰ هو المتن، ومورد الرجحان هو المضمون.

(بل يذكرون المنطوق والمفهوم والخصوص والعموم وأشباه ذلك).

ونحن نذكر إن شاء الله نبذاً من القسمين؛ لأن استيفاء الجميع تطويلٌ لاحاجة إليه بعد معرفة أنّ المناط كون أحدهما أقرب من حيث الصدور عن الإمام عليه السلام، لبيان الحكم الواقعي.

أمّا الترجيح بالسند فبأُمور: منها: كون أحد الراويين عدلاً والآخر غير عدل، مع كونه مقبول الرواية من حيث كونه متحرّزاً عن الكذب.

ومنها: كونه أعدل. وتعرف الأعدليّة إمّا بالنصّ عليها وإمّا بذكر فضائل فيه لم تذكر في الآخر.

ومنها: كونه أصدق مع عدالة كليهما، ويدخل في ذلك كونه أضبط.

كالإطلاق والتقييد، فإنّ مورد الكلّ هو المتن ومورد الرجحان هو الدلالة، وفي لفظة (بل) إشارة إلىٰ أنّ صورة وجود الرجحان الدلالي خارجة عن التعارض؛ لأنّها مورد الجمع العرفي، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

قوله: (أنّ المناط كون أحدهما أقرب من حيث الصدور عن الإمام عليه السلام، لبيان الحكم الواقعي) شامل للمرجّح الصدوري والمضموني ووجه الصدور. ثمّ المراد (من القسمين) المرجّحات السنديّة والمتنيّة.

(أمّا الترجيح بالسند فبأُمور:).

(منها: كون أحد الراويين عدلاً والآخر غير عدل، مع كونه مقبول الرواية من حيث كونه متحرّزاً عن الكذب).

إذ لو لم يكن الآخر مقبول الرواية لكان خارجاً عن باب التعارض، فالترجيح يحصل مع مساواة أحد الراويين مع صاحبه في مرتبة التحرّز عن الكذب، كي تكون صفة العدالة مزية مفقودة في خبر غير العادل.

(ومنها: كونه أعدل. وتعرف الأعدليّة إمّا بالنصّ)، أي: تصريح أهل الرجال عليها، (وإمّا بذكر فضائل فيه)، ككونه صادقاً أميناً ونحوهما (لم تذكر في الآخر).

(ومنها: كونه أصدق مع عدالة كليهما، ويدخل في ذلك كونه أضبط).

لأنّ خبر الأضبط أقرب إلىٰ مطابقة الواقع كالأصدق، وليس داخلاً في الأصدق؛ لأن الأضبطيّة راجعة إلىٰ شدّة ذكائه في ضبط الأخبار كما هي، وهذا لا يستلزم كونه أصدق،

وفي حكم الترجيح بهذه الأُمور أن يكون طريق ثبوت مناط القبول في أحدهما أوضح من الآخر وأقرب إلىٰ الواقع من جهة تعدّد المزكّي أو رجحان أحد المزكّين علىٰ الآخر، ويلحق بذلك التباس إسم المزكّىٰ بغيره من المجروحين وضعف مايميِّز المشترك به.

ومنها: علو الإسناد؛ لأنه كلّما قلّت الواسطة كان احتمال الكذب أقلّ، وقد يعارض في

الراجع إلىٰ كون مخالفة خبره للواقع إن اتفق في غاية الندرة. نعم، الأُضبطيّة من جملة المرجّحات مستقلّاً.

(وفي حكم الترجيح بهذه الأُمور أن يكون طريقُ ثبوت مناط القبول في أحدهما أوضح من الآخر وأقرب إلىٰ الواقع).

فإنّ مناط القبول هو العدالة والوثاقة وهو قد يثبت بالعلم واليقين، وقد يثبت بطريق معتبر، كأخبار أهل الرجال وهذا الطريق، وقد يكون في أحدهما أرجح (من جهة تعدّد المزكّي)، بأن يكون المزكّي لأحدهما اثنين وللآخر ثلاثة.

(أو رجحان أحد المزكّين علىٰ الآخر).

بأن يكون المزكّي لأحدهما أعدل أو أوثق أو أدرىٰ بالنسبة إلىٰ مزكّي الآخر، ويلحق بذلك أنّ رواية من عرفت عدالته بالاختبار أولىٰ من رواية من عرفت عدالته بالتزكيّة؛ لإمكان غلط المزكّي وخطئه، وكذا رواية من عرفت عدالته بتزكية من كثر بحثه عن أحوال الرجال، أولىٰ من رواية من عرفت عدالته بتزكية من ليس كذلك، ورواية من ذكر المزكّي سبب عدالته أولىٰ من رواية من أطلق المزكّي عدالته.

(ويلحق بذلك التباس إسم المزكّىٰ) بالفتح بلفظ إسم المفعول.

والمراد أنّ رواية المزكّىٰ الذي لم يشتبه إسمه بغيره من المجروحين أولىٰ من رواية من اشتبه إسمه بغيره من المجروحين مع ضعف (مايميِّز المشترك به).

كعلي بن حسان المشترك بين علي بن حسان الواسطي الثقة وعلي بن حسان الهاشمي الكذّاب، فلو فرضنا أنّ الواسطي قليلاً ما يستعمل في الثاني أيضاً، فيكون المميز ضعيفاً.

(ومنها: علوّ الإسناد)، بأن تكون الواسطة بين المعصوم عليه السلام وبين المنقول إليه قليلة، فإنّ الخبر الواصل بواسطتين مثلاً أرجح من الواصل بثلاث وسائط، فإنّه كلّما كان الرواة أقلّ كان احتمال الكذب والغلط أقلّ، كما أشار إليه بقوله:

بعض الموارد بندرة ذلك واستبعاد الإسناد لتباعد أزمنة الرواة، فيكون مظنّة الإرسال والحوالة علىٰ نظر المجتهد.

ومنها: إن يرسل أحدُ الراويين فيحذف الواسطة ويسند الآخر روايته، فإنّ المحذوف يحتمل أن يكون توثيق المرسل له معارضاً بجرح جارح، وهذا الاحتمال منفي في الآخر، وهذا إذا كان المرسل ممّن تقبل مراسيله، وإلّا فلا يعارض المسند رأساً، وظاهر الشيخ في العدّة تكافؤ المرسل المقبول والمسند، ولم يعلم وجهه.

(لأنه كلّما قلّت الواسطة كان احتمال الكذب أقلّ، وقد يعارض في بعض الموارد بندرة ذلك واستبعاد الإسناد لتباعد أزمنة الرواة).

حاصل الكلام في المقام على ما في شرح الأستاذ الاعتمادي أنّ الخبر الوارد بواسطتين مثلاً قد يعلم فيه طول عمر الراوي الأوّل أو الثاني وتمكّنهما من المشافهة، وحينئذٍ يكون علوّ الإسناد من المرجّحات، وقد لا يعلم ذلك، وحينئذٍ يكون علوّ الإسناد موهوناً بأمرين:

أحدهما: ندرة علوّ الإسناد؛ لأن أكثر أخبارنا وردت بوسائط كثيرة.

ثانيهما: استبعاد الإسناد لبعد زماني الراويين.

(فيكون مظنّة الإرسال)، فتعارض جهة علوّ الإسناد مع جهة الظنّ بالإرسال (والحوالة) من حيث تأييد إحدىٰ الجهتين (علىٰ نظر المجتهد).

(ومنها: إن يرسل أحد الراويين فيحذف الواسطة ويسند الآخر روايته، فإنّ) المسند أرجح من المرسل؛ لأن (المحذوف يحتمل أن يكون توثيق المرسل له) بلفظ إسم الفاعل (معارضاً بجرح جارح).

حاصله علىٰ ما في شرح الأستاذ الاعتمادي أنّ الراوي إذا حذف الواسطة فحذفه توثيق له؛ لأن المفروض أنّه لا يرسل إلّا عن ثقة، كما يأتي في قوله: (هذا إذا كان المرسل ... إلىٰ آخره)، إلاّ أنّه من المحتمل أن يكون المحذوف مجروحاً عند آخر.

(وهذا الاحتمال منفي في الآخر) لوضوح حال رواته.

(وهذا إذا كان المرسل ممّن تقبل مراسيله)، بأن يعلم أنّه لا يرسل إلّا عن ثقة كابن عمير.

(وإلّا فلا يعارض المسند رأساً)؛ لعدم اعتبار مثل هذا المرسل.

(وظاهر الشيخ في العدّة تكافؤ المرسل المقبول والمسند، ولم يعلم وجهه).

ومنها: أن يكون الراوي لإحدىٰ الروايتين متعدّداً وراوي الأُخرىٰ واحداً، أو يكـون رواة إحداهما أكثر، فإنّ المتعدّد يرجّح علىٰ الواحد والأكثر علىٰ الأقلّ، كما هـو واضـح، وحكي عن بعض العامّة عدم الترجيح قياساً علىٰ الشهادة والفتوىٰ، ولازم هذا القول عدم الترجيح بسائر المرجّحات أيضاً، وهو ضعيف.

ومنها: أن يكون طريق تحمّل أحد الراويين أعلىٰ من طريق تحمّل الآخر، كأن يكـون أحدهما بقراءته علىٰ الشيخ والآخر بقراءة الشيخ عليه.

نعم، يتمّ كلامه فيما إذا كان المرسل لا يرسل إلّا عن الثقة عند الكلّ، وهو خارج عن المبحث، كما في شرح الأُستاذ.

(ومنها: أن يكون الراوي لإحدىٰ الروايتين متعدّداً)، بأن كانت الروايـة واردة بـطرق متعدّدة.

(وراوي الأُخرىٰ واحداً)، بأن كانت الرواية واردة من طريق واحد.

(أو يكون رواة إحداها أكـثر)، بأن وردت إحـداهـما مـثلاً بـثلاثة طـرق والأُخـرىٰ بطريقين.

(فإنّ المتعدّد يرجّح علىٰ الواحد والأكثر علىٰ الأقلّ، كما هو واضح، وحكي عن بعض العامّة) وهو الكرخي على مافي التنكابني (عدم الترجيح قياساً علىٰ الشهادة والفتوىٰ).

فإنّ شهادة الأربع لا تُقدّم علىٰ شهادة الاثنين وفتوىٰ المجتهدين مثلاً لا تـقدّم عـلىٰ فتوىٰ الواحد.

(ولازم هذا القول عدم الترجيح بسائر المرجّحات أيضاً، وهو ضعيف).

حاصل الجواب على مافي شرح الأُستاذ أنّه لو لم يكن بالتعدّد والكثرة من مرجّحات الأخبار قياساً علىٰ الشهادة والفتوىٰ لم تكن سائر المرجّحات أيضاً مرجّحاً قياساً عليهما، وقد أثبتنا وجوب الترجيح بها.

وأمّا الشهادة والفتوىٰ فعدم الترجيح فيهما بالتعدّد إنّما هو بالإجماع، مع أنّ الترجيح بالكثرة والأعدليّة موجود في الشهادة أيضاً، وقد احتمل بعض ترجيح شهادة الأربع علىٰ الاثنين.

(ومنها: أن يكون طريق تحمّل أحد الراويين أعلىٰ من طريق تحمّل الآخر، كأن يكـون

وهكذا غيرهما من أنحاء التحمّل، هذه نُبذة من المرجّحات السنديّة التي توجب القوة من حيث الصدور، وعرفت أنّ معنىٰ القوة كون أحدهما أقرب إلىٰ الواقع من حيث اشتماله علىٰ مزية غير موجودة في الآخر، بحيث لو فرضنا العلم بكذب أحدهما ومخالفته للواقع كان احتمال مطابقة ذي المزية للواقع أرجح وأقوىٰ من مطابقة الآخر وإلّا فقد لايوجب المرجّح الظنّ بكذب الخبر المرجوح، لكنّه من جهة احتمال صدق كلا الخبرين، فإنّ الخبرين المتعارضين لا يُعلم غالباً كذب أحدهما.

وإنّما التجأنا إلىٰ طرح أحدهما، بناءً علىٰ تنافي ظاهريهما وعدم إمكان الجمع بينهما

أحدهما بقراءته علىٰ الشيخ والآخر بقراءة الشيخ عليه).

والمشهور ترجيح قراءة الشيخ عليه علىٰ قراءة الراوي علىٰ الشيخ؛ لأنّ الشيخ والأُستاذ أعرف بوجوه ضبط الحديث وتأديته، وقيل بتساوي قراءة الشيخ عليه وقراءته علىٰ الشيخ، وقيل بأنّ قراءته علىٰ الشيخ أعلىٰ.

(وهكذا غيرهما من أنحاء التحمّل).

كالمناولة، وهو أن يناوله كتاباً لنسخ أصله ويقول: هذا ما أخذته من فلان، والآخر أخذ بالقراءة والأوّل أرجح من الثاني.

(وإلّا)، أي: وإن لم يكن معنىٰ القوة الظنّ الشأني غير المصطلح وهو أنّه لو فرض العلم بكذب أحدهما كان احتمال مطابقة الراجح للواقع أقوىٰ، بل كان معناها الظنّ الفعلي بصدق الراجح وكذب المرجوح.

(فقد لا يوجب المرجّح الظنّ بكذب الخبر المرجوح، لكنّه من جهة احتمال صدق كلا الخبرين، فإنّ الخبرين المتعارضين لا يعلم غالباً كذب أحدهما).

أي: قلّما يتحقّق العلم بكذب أحدهما، ومعه يخرج عن تعارض الحجّتين، ويدخل في اشتباه الحجّة باللا حجّة.

نعم، الغالب في المتعارضين احتمال صدق كليهما، وحينئذٍ ربّما لا يوجب المرجّح الظنّ الفعلي بصدق الراجح وكذب المرجوح.

(وإنّما التجأنا إلىٰ طرح أحدهما، بناء علىٰ تنافي ظاهريهما وعدم إمكان الجمع بينهما لعدم الشاهد)، أي: القرينة.

لعدم الشاهد، فيصيران في حكم ما لو وجب طرح أحدهما لكونه كاذباً فيؤخذ بما هو أقرب إلىٰ الصدق من الآخر. والغرض من إطالة الكلام هنا أنّ بعضهم تخيّل: إنّ المرجّحات المذكورة في كلماتهم للخبر من حيث السند أو المتن، بعضها يفيد الظنّ القوي، وبعضها يفيد الظنّ الضعيف، وبعضها لايفيد الظنّ أصلاً، فَحَكمَ بحجّية الأوّلين واستشكل في الثالث، من حيث إنّ الأحوط الأخذ بما فيه المرجّح، ومن إطلاق أدلّة التخيير، وقوّىٰ ذلك بناءً علىٰ أنّه لادليل علىٰ الترجيح بالأمور التعبّديّة في مقابل إطلاقات التخيير.

(فيصيران في حكم ما لو وجب طرح أحدهما لكونه كاذباً).

وحكم الخبرين ـ المعلوم كذب أحدهما سواء تعارضا أم لا ـ الأخذ بالأقرب وهو الذي ظُنّ بالفعل بصدقه.

(فيؤخذ) هنا أيضاً (بما هو أقرب إلىٰ الصدق من الآخر).

وملخّص الكلام في المقام على مافي شرح الأُستاذ أنّ احتمال الصدق وعدم التعارض في الواقع موجود في كلا الخبرين إلّا أنّه لمّا لم يمكن لنا الجمع بينهما فنزّلا منزلة مالو علم بكذب أحدهما، فكما يؤخذ فيه بالأقرب وهو الذي يظنّ فعلاً بصدقه، فكذا يؤخذ هنا بالأقرب وهو الذي لو فرض العلم بكذب أحدهما كان هو أقرب إلىٰ الصدق.

(والغرض من إطالة الكلام هنا)، أي: في معنىٰ الأقربيّة إلىٰ الواقع (أنّ بعضهم) وهو السيّد محمد المجاهد في المفاتيح (تخيّل: إنّ المرجّحات المذكورة في كلماتهم للخبر من حيث السند أوالمتن، بعضها يفيد الظنّ القوّي) بصدق الراجح وكذب المرجوح.

(وبعضها يفيد الظنّ الضعيف وبعضها لا يفيد الظنّ أصلاً، فحكم بحجّيّة الأوّليين) من حيث المرجّحيّة.

(واستشكل في الثالث)، وطرفا الإشكال ناشيء (من حيث إنّ الأحوط الأخذ بما فيه المرجّح)؛ لأن جواز أخذه متيقّن، (ومن إطلاق أدلّة التخيير) فإنّه شامل لصورة وجود المرجّح، والمتيقّن تقييده بما إذا لم يكن المرجّح مفيداً للظّن.

(وقوّىٰ ذلك)، أي: إطلاق التخيير (بناء علىٰ) أنّ مناط وجوب الترجيح المستفاد من الأخبار هو إفادة الظنّ الفعلي بالصدق و(أنّه لا دليل على الترجيح بالأمور التعبّديّة).

ثم المراد بالأمور التعبّديّة ما لا يفيد الظنّ أصلاً ولو ضعيفاً (في مقابل إطلاقات

وأنت خبيرٌ بأنّ جميع المرجّحات المذكورة مفيدة للظنّ الشأني بالمعنىٰ الذي ذكرنا، وهو أنّه لو فرض القطع بكذب أحد الخبرين كان احتمال كذب المرجوح أرجح من صدقه، وإذا لم يفرض العلم بكذب أحد الخبرين فليس في المرجحات المذكورة مايوجب الظن بكذب أحد الخبرين. ولو فرض أنّ شيئاً منها كان في نفسه موجباً للظن بكذب الخبر كان مسقطاً للخبر عن درجة الحجية ومخرجاً للمسألة عن التعارض، فيعدّ ذلك الشيء موهناً لا مرجحاً، اذ فرقٌ واضح عند التأمل بين مايوجب في نفسه مرجوحية الخبر وبين مايوجب مرجوحيته بملاحظة التعارض وفرض عدم الاجتماع.

التخيير).

(وأنت خبير بأنّ) مناط اعتبار المرجّحات لو كان هو إفادة الظنّ فعلاً بصدق الراجح وكذب المرجوح سقط جميعها عن المرجّحيّة؛ لأن (جميع المرجّحات المذكورة) للسند والمتن (مفيدة للظنّ الشأني بالمعنىٰ الذي ذكرنا، وهو أنّه لو فرض القطع بكذب أحد الخبرين كان احتمال كذب المرجوع أرجح من صدقه، وإذا لم يفرض العلم بكذب أحد الخبرين)، فإنّ الغالب في المتعارضين احتمال صدقهما.

(فليس في المرجّحات المذكورة ما يوجب الظنّ) فعلاً (بكذب أحد الخبرين. ولو فرض أنّ شيئاً منها كان في نفسه)، أي: مع قطع النظر عن التعارض وتنزيلهما منزلة خبرين علم بكذب أحدهما (موجباً للظنّ) الفعلي (بكذب الخبر)، كما لو فرضنا أنّ الإرسال يوجب الظنّ بالكذب وإن لم يكن هناك معارض (كان مسقطاً للخبر عن درجة الحجّيّة).

بناء علىٰ أنّه يشترط في حجّيّة الخبر الظنّ الفعلي بالصدق أو عدم الظنّ بالخلاف، وكلاهما متتفيان في المرجوح بالفرض، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(ومخرجاً للمسألة عن التعارض، فيعدّ ذلك الشيء)، أي: المرجّح الكذائي (موهناً)، أي: مسقطاً للمرجوح عن الحجّيّة (لا مرجّحاً) لأحد الدليلين علىٰ الآخر.

(إذ فرق واضح عند التأمّل بين ما يوجب في نفسه)، أي: مع قطع النظر عن التعارض (مرجوحيّة الخبر) والظنّ الفعلي بكذبه فيسقط عن الحجّيّة.

(وبين ما يوجب مرجوحيّته بملاحظة التعارض وفرض عدم الاجتماع).

وحاصل الفرق أنّ مايوجب مرجوحيّة الخبر في نفسه يخرجه عن الحجّيّة الشأنيّة

وأمّا مايرجع إلىٰ المتن فهي أُمور: منها: الفصاحة، فيقدّم الفصيح علىٰ غيره؛ لأن الركيك أبعد من كلام المعصومﷺ، إلّا أن يكون منقولاً بالمعنىٰ.

ومنها: الأفصحيّة، ذكره جماعة خلافاً للآخرين، وفيه تأمّل، لعدم كون الفصيح بعيداً عن كلام المعصوم الإمام، ولا الأفصح أقرب إليه في مقام بيان الأحكام الشرعيّة.

ومنها: اضطراب المتن، كما في بعض روايات عمّار. ومنها: كون أحدهما منقولاً باللفظ والآخر منقولاً بالمعنىٰ، اذ يحتمل في المنقول بالمعنىٰ أن يكون المسموع من الإمامﷺ، لفظاً مغايراً لهذا اللفظ المنقول إليه.

أيضاً، بخلاف ما يوجب مرجوحيّته عند التعارض فلا يخرجه عن الحجّيّة الشأنيّة، بل يخرجه عن الحجّيّة الفعليّة.

(وأمّا ما يرجع إلىٰ المتن فهي أُمور:)

(منها: الفصاحة)، فيكون الفصيح الراجح مقدّماً على الركيك المرجوح.

(لأن الركيك أبعد من كلام المعصومﷺ، إلّا أن يكون منقولاً بالمعنىٰ).

أي: إلّا أن يكون أحدهما منقول بالمعنىٰ، فحينئذٍ لا يكون تقديم الآخر من جهة الفصاحة الراجعة إلىٰ رجحان الصدور، بل من جهة النقل باللفظ الراجع إلىٰ رجحان المضمون.

(ومنها: الأفصحيّة، ذكره جماعة خلافاً للآخرين، وفيه تأمّل، لعدم كون الفصيح بعيداً عن كلام المعصوم الإمامﷺ، ولا الأفصح أقرب إليه في مقام بيان الأحكام الشرعيّة).

لأن حكمة المعصوم وقدرته لا تقتضي ذكر الأفصح، بل في بعض المقامات تقتضي ذكر الفصيح ومادونه. نعم، إذا كان في مقام إظهار البلاغة لإعجاز ونحوه يلاحظ ما هو الأفصح ولو في ضمن المواعظ والخطب والأدعيّة، فإنّ مقتضيّات المقامات مختلفة، كما في شرح الأستاذ.

(ومنها: اضطراب المتن).

وهو ما اختلف رواة الحديث فيه متناً أو سنداً، فروي مرّةً علىٰ وجه وأُخرىٰ علىٰ وجه مخالف له، بأن يرويه الراوي تارةً عن الإمام مع الواسطة وأُخرىٰ عن الرسولﷺ بلا واسطة، وثالثة عن غيرهما، هذا في اضطراب الحديث سنداً.

ومرجع الترجيح بهذه إلىٰ كون متن أحد الخبرين أقرب صدوراً من متن الآخر، وعلّل بعض المعاصرين الترجيح لمرجّحات المتن ـ بعد أن عدّ هذه منها ـ بأنّ مرجع ذلك إلىٰ الظنّ بالدلالة، وهو ممّا لم يختلف فيه علماء الإسلام وليس مبنيّاً علىٰ حجّيّة مطلق الظنّ المختلف فيه.

ثمّ ذكر في مرجّحات المتن النقل باللفظ والفصاحة والركاكة، والمسموع من الشيخ

وأمّا الاضطراب متناً، فمثل خبر تمييز دم الحيض عند اشتباهه بالقرحة، ففي نسخة بعض روايات عمّار أنّه إن خرج من جانب الأيمن فحيض وفي أُخرىٰ إن خرج من الأيسر فحيض، أو يكون فهم المراد من ألفاظ الرواية محتاجاً إلىٰ كثرة التقدير أو التقديم والتأخير.

(ومرجع الترجيح بهذه إلىٰ كون متن أحد الخبرين أقرب صدوراً من متن الآخر).

أي: كما أنّ المرجّحات السنديّة توجب رجحان الصدور كذلك المرجّحات المتنيّة المذكورة توجب رجحانه لا قوّة الدلالة.

(وعلّل بعض المعاصرين الترجيح لمرجّحات المتن بعد أنّ عد هذه)، أي: الفصاحة والأفصحيّة وعدم الاضطراب (منها)، أي: من مرجّحات المتن، (بأنّ مرجع ذلك إلىٰ الظنّ بالدلالة، وهو)، أي: الترجيح بقوّة الدلالة (ممّا لم يختلف فيه علماء الإسلام وليس مبنيّاً علىٰ حجّيّة مطلق الظنّ).

وملخّص الكلام علىٰ ما في شرح الأُستاذ أنّه لمّا كان مورد المرجّحات الدلاليّة هو المتن كما مرّ مفصلاً، فتوهّم المعاصر أنّ كلّ مرجّح متني مرجّح دلالي والترجيح بالدلالة اتفاقي لا مطلق المرجّح، وليس الأمر كما توهّم، فإنّ من المرجّح المتني ما هو مرجّح للصدور، كالمذكورات، وما هو مرجّح للمضمون، كالنقل باللفظ، وما هو مرجّح للجهة، كما يأتي.

(ثمّ ذكر في مرجّحات المتن النقل باللفظ)، وقد ذكرنا أنّ مورده وإن كان هو المتن، إلّا أنّه مرجّح للمضمون.

(والفصاحة والركاكة)، وقد ذكر أنّ موردها وإن كان هو المتن إلّا أنّها مرجّحة للصدور.

بالنسبة إلىٰ المقروء عليه، والجزم بالسماع من المعصومﷺ علىٰ غيره، وكثيراً مـن أقسـام مرجّحات الدلالة، كالمنطوق والمفهوم والخصوص والعموم ونحو ذلك، وأنت خـبيرٌ بأنّ مرجع الترجيح بالفصاحة والنقل باللفظ إلىٰ رجحان صدور أحد المتنين بالنسبة إلىٰ الآخر، فالدليل عليه هو الدليل علىٰ اعتبار رجحان الصدور وليس راجـعاً إلىٰ الظـنّ في الدلالة المتفق عليه بين علماء الإسلام.

وأمّا مرجّحات الدلالة، فهي من هذا الظنّ المتفق عليه، وقد عدّها من مرجّحات المتن جماعة، كصاحب الزبدة وغيره، والأولىٰ ماعرفت، من أنّ هذه من قبيل النصّ والظاهر، والظاهر والأظهر، ولاتعارض بينهما ولاترجيح في الحقيقة، بل هو موارد الجـمع المـقبول، فراجع.

(والمسموع من الشيخ بالنسبة إلىٰ المقروء عليه، والجزم بالسماع من المعصومﷺ علىٰ غيره)، ولا يخفىٰ أنّ موردهما السند فيرجّح بهما الصدور.

(وكثيراً من أقسام مرجّحات الدلالة، كالمنطوق والمفهوم والخصوص والعموم ونحـو ذلك، وأنت خبير بأنّ) الخلط بين المرجّحات الدلاليّة وبين سـائر المـرجّحات المـتنيّة وجعل الكلّ متفقاً عليه ممّا لاينبغي؛ لأن (مرجع الترجيح بالفصاحة) والأفصحيّة (والنقل باللفظ) والسماع والجزم ونحو ذلك، (إلىٰ رجحان صدور أحد المتنين بالنسبة إلىٰ الآخر، فالدليل عليه)، أي: علىٰ اعتبار هذه المرجّحات (هو الدليل علىٰ اعتبار رجحان الصدور) من النصوص وغيرها ممّا تقدّم.

(وقد عدّها)، أي: المرجّحات الدلاليّـة (من مرجّحات المتن جماعة، كصاحب الزبـدة وغيره)، كصاحب الفصول والمناهج والقوانين، كما في شرح الأُستاذ.

(والأولىٰ ما عرفت).

غرضه أنّه كما لا ينبغي عدّ مطلق المرجّحات المتنيّة من المرجّحات الدلاليّة المتفق عليها كما صنعه المعاصر، كذلك لا يـنبغي تسـمية المـرجّحات الدلاليّـة بـالمرجّحات المتنيّة؛ لأن المرجّح في الاصطلاح هو مـا يـوجب أخـذ أحـد الخبرين وطـرح الآخـر، والمرجّح الدلالي ليس كذلك لما مرّ.

(من أنّ هذه من قبيل النصّ والظاهر، والظاهر والأظهر، ولا تعارض بينهما ولا ترجيح

وأمّا الترجيح من حيث وجه الصدور: بأن يكون أحد الخبرين مقروناً بشيء يحتمل من أجله أن يكون الخبر صادراً علىٰ وجه المصلحة المقتضية لبيان خلاف حكم الله الواقعي من تقيّة أو نحوها من المصالح، وهي وإن كانت غير محصورة في الواقع إلّا أنّ الذي بأيدينا أمارة التقيّة، وهي مطابقة ظاهر الخبر لمذهب أهل الخلاف، فيحتمل صدور الخبر تقيّةً عنهم احتمالاً غير موجود في الخبر الآخر.

قال في العدّة: «إذا كان رواةُ الخبرين متساويين في العدد عُمل بأبعدهما من قول العامّة وتُرك العمل بما يوافقه». انتهىٰ.

وقال المحقّق في المعارج، بعد نقل العبارة المتقدّمة عن الشيخ: «والظاهر أنّ احتجاجه في

في الحقيقة، بل هو من موارد الجمع المقبول)، نظير الورود والحكومة.

(وأمّا الترجيح من حيث وجه الصدور: بأن يكون أحد الخبرين مقروناً بشيء)،كموافقته للعامّة أو كصدوره لمجرّد إلقاء الخلاف ونحوهما، بحيث (يحتمل من أجله أن يكون الخبر صادراً علىٰ وجه المصلحة المقتضية لبيان خلاف حكم اللّٰه الواقعي من تقيّة أو نحوها من المصالح)، مثل إلقاء الخلاف لئلّا يعرف الشيعة فيؤخذ رقابهم.

(وهي وإن كانت غير محصورة في الواقع إلّا أنّ الذي بأيدينا أمارة التقيّة) فقط، (وهي مطابقة ظاهر الخبر لمذهب أهل الخلاف)، فإنّها مشاهدة محسوسة، أمّا صدوره لمجرّد إلقاء الخلاف ونحوه، فلا أمارة له عندنا.

قوله: (فيحتمل صدور الخبر تقيّة عنهم احتمالاً غير موجود في الخبر الآخر).

إشارة إلىٰ أنّ احتمال التقيّة في الموافق كافٍ لترجيح المخالف؛ لانتفاء هذا الاحتمال فيه. وبالجملة أنّ المشهور هو الترجيح بمخالفة العامّة، ولكن ذهب جمع إلىٰ عدمه، إمّا لعدم تماميّة الأخبار عندهم سنداً أو دلالة، أو لعدم وقوفهم عليها أو لعدم الوقوف علىٰ موارد مخالفتهم عند الصدور، كما هو المناط على ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(قال في العدّة) أمّا الأخبار إذا تعارضت وتقابلت فإنّه يحتاج في العمل ببعضها إلىٰ ترجيح، والترجيح يكون بأشياء. إلىٰ أن قال:

(إذا كان رواة الخبرين متساويين في العدد) والعدالة مثلاً (عُمل بأبعدهما من قول العامّة وتُرك العمل بما يوافقه. انتهىٰ).

ذلك برواية رويت عن الصادقﷺ، وهو إثبات مسألة علميّة بخبر الواحد، ولايخفىٰ عليك ما فيه، مع أنّه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره.

فإن احتجّ بأنّ الأبعد لايحتمل إلّا الفتوىٰ والموافق للعامّة يحتمل التقيّة، فوجب الرجوع

(وقال المحقّق في المعارج، بعد نقل العبارة المتقدّمة عن الشيخ) الدالّة علىٰ الترجيح بمخالفة العامّة: (والظاهر أنّ احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادقﷺ).

حيث قالﷺ: (إذا أتاكم عنّا حديثان مختلفان -إلىٰ أن قالﷺ: - فخذوا بأبعدهما عن قول العامّة)[1].

(وهو إثبات مسألة علميّة بخبر الواحد، ولا يخفىٰ عليك مافيه).

فإنّ مسألة حجّيّة الخبر المخالف من المتعارضين مسألة أُصوليّة محتاجة إلىٰ العلم فلا يمكن إثباتها بالخبر الواحد الظنّي.

(مع أنّه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره).

أي: مع أنّ الخبر المذكور عن الصادقﷺ مطعون دلالةً، حيث حملوه علىٰ مسألة التولّي والتبرّي بالنسبة إلىٰ الخلفاء.

قال المفيد علىٰ محكي التنكابني ما نصّه: وإنّما المعنىٰ في قولهم: (فخذوا بأبعدهما من قول العامّة) ماروي في مدائح أعداء اللّه والترحم علىٰ خصماء الدين ومخالفي الإيمان، فقالوا: إذا أتاكم عنّا حديثان مختلفان أحدهما في تولّي المتقدّمين علىٰ أمير المؤمنينﷺ والآخر في التبرّي منهم فخذوا بأبعدهما عن قول العامّة، لأنّ التقيّة تدعوهم بالضرورة إلىٰ مظاهرة العامّة. انتهى مورد الحاجة.

وكيف كان، فيمكن ردّ كلا الوجهين:

أمّا ردّ الوجه الأوّل؛ فلأنّ خبر الواحد حجّةٌ في المسائل الأُصوليّة كالمسائل الفقهيّة. نعم، لا يكون حجّةً في أُصول الدين.

أمّا ردّ الوجه الثاني؛ فلأنّ التقيّة عن العامّة لا تختص بالأُصول، بل كانت في الأُصول والفروع، كما هو واضح في مثل مسألة متعة النساء ومتعة الحج وصلاة التراويح.

إلىٰ مالايحتمل، قلنا: لانسلّم أنّه لايحتمل إلّا الفتوىٰ؛ لأنه كما جاز الفتوىٰ لمصلحة يراها الإمام عليه السلام، كذلك يجوز الفتوىٰ بما يحتمل التأويل لمصلحة يعلمها الإمام عليه السلام، وإن كنّا لانعلم ذلك.

فإن قال: إنّ ذلك يسد باب العمل بالحديث، قلنا: إنّما نصير إلىٰ ذلك علىٰ تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقاً، فلا يلزم سد باب العمل. انتهىٰ كلامه رفع مقامه.

أقول: توضيح المرام في هذا المقام أنّ ترجيح أحد الخبرين بمخالفة العامّة يمكن أن يكون بوجوه:

(فإن احتجّ بأنّ الأبعد لا يحتمل إلّا الفتوىٰ والموافق للعامّة يحتمل التقيّة، فوجب الرجوع إلىٰ ما لا يحتمل) إلاّ الفتوىٰ.

(قلنا: لا نسلّم أنّه لا يحتمل إلّا الفتوىٰ).

وحاصل الكلام في المقام على ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي أنّه إن كان مراد الشيخ ترجيح الأبعد تعبّداً عملاً بقول الصادق عليه السلام، ففيه ما عرفت من المحقّق، وإن كان مراده ترجيح الأبعد للظنّ بحقيّته، إذ لايحتمل فيه التقيّة وترجيح الأقرب إلىٰ الحقّ مسلّم، ففيه أنّ الأبعد وإن لم يحتمل فيه التقيّة إلّا أنّه لا ظنّ بموافقته للواقع؛ لأنه كما يحتمل فيه الفتوىٰ بالحقّ بإرادة الظاهر يحتمل أيضاً الفتوىٰ بالحقّ بإرادة خلاف الظاهر، بأن يراد منه باطناً معناً يوافق العامّة كالخبر الآخر، كما قال:

(لأنه كما جاز)، أي: احتمل (الفتوىٰ) بالحقّ بإرادة الظاهر (لمصلّحة يراها الإمام عليه السلام، كذلك يجوز الفتوىٰ) بالحقّ (بما يحتمل التأويل لمصلحة يعلمها الإمام عليه السلام، وإن كنّا لا نعلم ذلك)، أي: مايعلمه الإمام عليه السلام من المصلحة.

(فإن قال) الشيخ: (إنّ ذلك)، أي: الاعتناء باحتمال إرادة خلاف الظاهر (يسد باب العمل بالحديث)؛ لأن هذا الاحتمال حاصل في كلّ حديث.

(قلنا: إنّما نصير إلىٰ ذلك)، أي: الاعتناء باحتمال إرادة خلاف الظاهر (علىٰ تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل) في قبال احتمال التقية في الآخر (لا مطلقاً، فلا يلزم سدّ باب العمل)، إذ لاكلام في العمل بظاهر خبر لا معارض له.

(أقول: توضيح المرام في هذا لمقام) أنّه لا إشكال في ترجيح المخالف علىٰ الموافق،

أحدها: مجرّدُ التعبّد، كما هو ظاهر كثير من أخباره، ويظهر من المحقّق استظهاره من الشيخ رحمهما الله.

الثاني: كون الرشد في خلافهم، كما صرّح به في غير واحد من الأخبار المتقدّمة، ورواية علي بن أسباط: (قال: قلتُ للرضا عليه السلام: يَحدثُ الأمر، لا أجدُ بدّاً من معرفته وليس في البلد الذي أنا فيه أحد أستفتيه من مَواليك، فقال: (ائت فقيه البلد واستفتِهِ في أمرك، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافهِ فإنّ الحقّ فيه)[1].

ودعوىٰ المحقّق رحمه الله ـ معارضة احتمال التقيّة في الموافق باحتمال التأويل في المخالف ـ ممنوعة.

غاية الأمر (أنّ ترجيح أحد الخبرين بمخالفة العامّة يمكن أن يكون بوجوه) أربعة:

(أحدها: مجرّد التعبّد)، بأن يريد الشارع ترجيح الخبر المخالف تعبّداً لا لإقربيّته إلىٰ الحقّ أو عدم احتمال التقيّة.

(كما هو)، أي: الترجيح تعبّداً (ظاهر كثير من أخباره)، أي: ترجيح المخالف علىٰ الموافق، حيث لم يتعرض لعلّته في عدّة من الاخبار.

(ويظهر من المحقّق استظهاره)، أي: الترجيح تعبّداً (من الشيخ رحمهما الله).

فانّه رحمه الله بعد نقل كلام الشيخ قال: والظاهر احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق عليه السلام... إلىٰ آخره، وقد عرفت التفصيل في الرواية. وبالجملة أنّ مخالفة العامّة علىٰ هذا الوجه يكون مرجّحاً تعبّدياً لوجه الصدور، فتكون مندرجة في المرجّحات الداخليّة نظير الترجيح بالأصل، حيث يكون من المرجّحات الخارجيّة.

(الثاني: كون الرشد في خلافهم)، بأن يريد الشارع ترجيح المخالف لمظنّة مطابقة الحقّ لغلبة الصحّة فيه وندرة الدس، بخلاف الموافق، فيكون مرجّحاً داخليّاً مضمونيّاً.

(كما صرّح به)، أي: الرشد (في غير واحد من الأخبار المتقدّمة) العلاجيّة، وصرّح به أيضا في رواية علي بن أسباط، كما أشار إليه بقوله: (ورواية علي بن أسباط)، فإنّها وإن لم ترد في خصوص مورد التعارض إلّا أنّها تشمله.

---

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٢٧٥ / ١٠، الوسائل ٢٧: ١١٥، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٢٣.

وأصرح من ذلك كلّه خبرُ أبي اسحاق الأرجاني قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: (أتدري لِمَ أُمرتم بالأخذ بخلاف مايقوله العامّة؟)، فقلت: لا أدري، فقال: (إنّ عليّاً صلوات الله عليه لم يكن يدين الله بشيء إلّا خالف عليه العامّة، إرادة لإبطال أمره، وكانوا يسألونه، صلوات الله عليه، عن الشيء الذي لايعلمونه، فإذا أفتاهم بشيء جعلوا له ضدّاً من عندهم، ليلبسّوا علىٰ الناس)[1].

الثالث: حسنُ مجرّد المخالفة لهم، فمرجع هذا المرجّح ليس الأقربيّة إلىٰ الواقع، بل هو نظير ترجيح دليل الحرمة علىٰ الوجوب، ودليل الحكم الأسهل علىٰ غيره.

(قال: قلت للرضا عليه السلام: يحدث الأمر، لا أجد بدّاً من معرفته)، أي: لا مفرّ من معرفته للابتلاء به، (وليس في البلد الذي أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك، فقال: (أئت فقيه البلد) الذي هو من علماء العامّة (واستفته في أمرك، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه فإنّ الحقّ فيه).

ولا يخفىٰ أنّ هذا الجواب إنّما يجدي للسائل في صورة تردّده بين الأمرين، كغسل البول مرّةً أو مرّتين، فإذا أفتىٰ بالمرّة أخذ خلافها، أي: المرّتان وبالعكس لا في صورة تردّده بين أُمور، كغسله مرّةً أو مرّتين أو مرّات، لأنه إذا أفتىٰ بالمرّة مثلاً تردّد خلافه بين المرّتين والمرات فيبقىٰ التحيّر، ولمّا كان الغالب التردّد بين الأمرين علّمه الإمام عليه السلام هذا الطريق وقنع به السائل.

(وأصرح من ذلك كلّه) في الدلالة علىٰ حقّيّة خلافهم الشامل لصورة تعارض الخبرين (خبر أبي اسحاق الأرجاني ... إلىٰ آخره).

حيث بيّن الإمام عليه السلام فيه سبب الأخذ بما هو علىٰ خلاف العامّة من المتعارضين، كما مبيّنٌ في المتن.

(الثالث: حسن مجرّد المخالفة لهم)، بأن يريد الشارع مخالفتهم تعبّداً لأقربيّة خلافهم إلىٰ الحقّ.

(فمرجع هذا المرجّح ليس الأقربيّة إلىٰ الواقع، بل هو) مرجّح خارجيّ تعبّدي؛ لأنّ المخالفة ـ حينئذٍ ـ دليل مستقل، نظير أولويّة دفع المفسدة من جلب المنفعة في ترجيح دليل الحرمة على الوجوب، كما أشار إليه بقوله:

---

(١) علل الشرائع ٢: ٢٤٩ / ١. الوسائل ٢٧: ١١٦، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٢٤.

ويشهد لهذا الاحتمال بعض الروايات، مثل قولهﷺ في مرسلة داود بن الحصين: (إنّ من وافقنا خالف عدوّنا، ومن وافق عدوّنا في قول أو عمل فليس منّا ولانحنُ منه)[1]، ورواية الحسين بن خالد: (شيعتنا المسلّمون لأمرنا، الآخذون بقولنا، المخالفون لأعدائنا، فمن لم يكن كذلك فليس منّا)[2]، فيكون حالهم حال اليهود الوارد فيهم قولهﷺ: (خالفوهم ماستطعتم)[3].

الرابع: الحكم بصدور الموافق تقية، ويدلّ عليه قولهﷺ في رواية: (ماسمعته

(نظير ترجيح دليل الحرمة على الوجوب)، فإنّه ليس لأقربيّته إلى الواقع، بل لجهة أُخرى.

(ودليل الحكم الأسهل على غيره)، كما إذا دلّ خبر على كفاية صوم يوم واحد في كفارة ودلّ آخر على وجوب عتق رقبة، فيرجّح الأوّل الأسهل، فإنّ الشريعة سهلة. هذا الوجه وإن لم يصرّح به في الأخبار العلاجيّة إلّا أنّه ممّا يشهد به بعض الأخبار، كما أشار إليه بقوله:

(ويشهد لهذا الاحتمال بعض الروايات، مثل قولهﷺ في مرسلة داود بن الحصين: (إنّ من وافقنا خالف عدونا، ومن وافق عدوّنا في قول أو عمل فليس منّا ولا نحن منه)). وكذا (رواية الحسين بن خالد)، الموجودة في المتن.

(الرابع: الحكم بصدور الموافق تقيّة).

فهذا المرجّح يكون من مرجّحات وجه الصدور، بمعنى كون الموافقة لهم كاشفة عن صدور الخبر الموافق تقيّةً لا من باب محض التعبّد، كما في الوجه الأوّل.

ثمّ الفرق بين الوجوه المذكورة على ما في الأوثق وشرح الأُستاذ، هو أنّ الوجه الأوّل والثالث وإن كانا مشتركين في التعبّديّة إلّا أنّ الأوّل ـ أي: ترجيح الخبر المخالف تعبّداً ـ يختصّ بمورد التعارض، والثالث ـ أي: حسن مخالفتهم تعبّداً ـ يعمّ ما إذا لم يكن خبر

---

(١) الوسائل ٢٧: ١١٩، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٣٣، نقلاً عن رسالة الراوندي، ولم نعثر عليها.

(٢) البحار ٦٥: ١٦٧ / ٢٤. الوسائل ٢٧: ١١٧، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٢٥.

(٣) السّنن الكبرى ٢: ٦٠٥ / ٤٢٥٧، وفيه: (خالفوا اليهود فإنهم لايصلون في خفافهم ولا نعالهم)، المعجم الكبير ٧: ٢٩٠ / ٧١٦٥، وفيه: (صلوا في نعالكم، خالفوا اليهود).

منّي يُشبِه قول الناس ففيه التقيّة، وماسمعته منّي لايُشبه قول الناس فلا تقيّة فيه)[1]، بناءً على أنّ المحكي عنه عليه السلام، مع عدالة الحاكي كالمسموع منه، وأنّ الرواية مسوقة لحكم المتعارضين، وأنّ القضيّة غالبيّة، لكذب الدائمة.

أصلاً.

وكذا الوجه الثاني والرابع وإن كانا مشتركين في الطريقيّة إلّا أنّ الرابع ـ أي: الترجيح بالجهة ـ يختصّ بمورد التعارض، والثاني ـ أي: كون الرشد في خلافهم ـ يعمّ ما إذا لم يكن هنا خبر أصلاً.

ومن هنا ظهر الفرق بين الوجه الأوّل والرابع، فإنّهما وإن كانا مشتركين في اختصاصهما بمورد التعارض إلّا أنّ الترجيح في الأوّل على وجه التعبّد وفي الرابع على وجه الطريقيّة، وكذا الفرق بين الوجه الثالث والرابع، أنّ الترجيح على الوجه الثالث تعبّديّ دون الوجه الرابع، وعلى الوجه الرابع يختصّ بمورد التعارض دون الوجه الثالث.

ويقي الكلام في الفرق بين الوجه الأوّل والثاني، ويفترق الأوّل عن الثاني بوجهين:

أحدهما: إنّ الموافقة والمخالفة على الأوّل على ورود الموافق تقيّة والمخالف لبيان الواقع، وعلى الثاني أنّ الموافقة أمارة لبطلان مضمون الخبر في الواقع والمخالفة لحقيّته كذلك.

وثانيهما: إنّ الموافقة والمخالفة على الأوّل دليلان على ورود الموافق تقيّةً والمخالف لبيان الواقع مطلقاً، سواء كان الاحتمال في المسألة عند الخاصّة منحصراً في اثنين أم كان أزيد، بأن كانت المسألة عندهم ذات أقوال وكان العامّة متفقين على أحد القولين أو الأقوال، وكان أحد الخبرين موافقاً لهم. والآخر مخالفاً لهم.

وأمّا على الثاني، فمع انحصار الاحتمال في المسألة في اثنين تكون المخالفة أمارة لحقيّة مضمون الخبر في الواقع والموافقة أمارة لبطلانه كذلك، وأمّا مع تكثّر الاحتمال فالموافقة وإن كانت أمارة لبطلان مضمون الموافق في الواقع، إلّا أن المخالفة لاتكون أمارة لحقيّة مضمون الخبر المخالف؛ لأن الفرض حينئذٍ أنّ الحقّ إنّما هو بين الاحتمالات

---

(١) التهذيب ٨: ٩٨ / ٣٣٠. الوسائل ٢٧: ١٢٣، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٤٦.

أمّا «الوجهُ الأوّلُ»، فمع بعده عن مقام ترجيح أحد الخبرين المبني اعتبارهما على الكشف النوعي، ينافيه التعليل المذكور في الاخبار المستفيضة المتقدّمة.

ومنه يظهر ضعف «الوجه الثالث»، مضافاً إلىٰ صريح رواية أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: (ما أنتم والله علىٰ شيء ممّا هم فيه، ولا هم علىٰ شيء ممّا أنتم فيه،

المخالفة لهم لا انحصاره في مضمون الخبر المخالف الذي يوافق أحد الاحتمالات المذكورة.

نعم، يكون المخالف حينئذٍ أبعد من الباطل بالنسبة إلىٰ الموافق لا أن تكون المخالفة أمارة الرشد والحقيّة، ثمّ الوجه الرابع وإن لم يصرّح به في الأخبار العلاجيّة، إلّا أنّه ممّا يدلّ عليه بعض الروايات، كما أشار إليه بقوله:

(ويدلّ عليه قوله عليه السلام في رواية: (ما سمعته منّي يُشبه قول الناس ففيه التقيّة، وما سمعته منّي لا يشبه قول الناس فلا تقيّة فيه)، بناء علىٰ أنّ المحكي عنه عليه السلام مع عدالة الحاكي كالمسموع منه، وأنّ الرواية مسوقة لحكم المتعارضين، وأنّ القضيّة غالبيّة، لكذب الدائمة).

حاصله علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي أنّ دلالة الرواية علىٰ المطلوب، أعني: حمل أحد المتعارضين علىٰ التقيّة موقوف علىٰ أمرين:

أحدهما: إثبات أنّ الرواية مسوقة لبيان حكم المتعارضين دون ما يأتي من أنّ المراد من الشباهة بقول الناس التفرّع علىٰ قواعدهم الفاسدة، والإيراد عليه بلزوم بديهة عدم التقيّة في كلّ ما يوافقهم من المتعارضين مدفوع بالحمل علىٰ الغلبة دون الدوام، إلّا أنّه لا طريق لإثبات ذلك بعد قوّة احتمال إرادة ما يأتي من المعنىٰ.

ثانيهما: شمول الرواية للمتعارضين المحكيين وعدم اختصاصها بالمسموعين من جهة التعبير بالسماع، وهذا ممّا يمكن إثباته؛ لأنّ دليل الحجّيّة نزّل المحكي بمنزلة المسموع واحتمال دخالة السماع في الحكم بعيد جداً. هذا تمام الكلام في الوجوه الأربعة. ثمّ يشير إلىٰ مايرد علىٰ الوجوه المذكورة، حيث قال:

(أمّا «الوجه الأوّل»، فمع بعده عن مقام ترجيح أحد الخبرين)؛ لأنّه إذا كان اعتبار الأخبار من باب الطريقيّة إلىٰ الواقع، فلا بدّ أن يكون ترجيح بعضهما علىٰ البعض الآخر

فخالفوهم، فإنّهم ليسوا من الحنفية علىٰ شيء»[١]، فقد فرّع الأمر بمخالفتهم علىٰ مخالفة أحكامهم للواقع، لا لمجرّد حسن المخالفة. فتعيّن «الوجه الثاني»؛ لكثرة ما يدلّ عليه من الأخبار أو الوجه الرابع للخبر المذكور وذهاب المشهور.

منهما من جهة لحاظ الواقع ومراعاته لا من باب التعبّد، هذا مع أنّ الترجيح من باب التعبّد ممّا ينافيه التعليل المذكور من أنّ الرشد والحقّ في خلافهم.

وبعبارة أخرىٰ: إنّ ترجيح الخبر المخالف للعامّة تعبّداً مخدوش بوجهين.

أحدهما: إنّ اعتبار الأخبار لمّا كان من باب الطريقيّة فالمناسب لمقام الترجيح ملاحظة كون المرجّح معاضداً لجهة الطريقيّة وموجباً للأقربيّة إلىٰ الواقع.

ثانيهما: إنّ بعض الأخبار وإن كان ظاهراً في التعبّد حيث رجّح المخالف من دون بيان العلّة، إلّا أنّ أكثرها علّله بأنّ الرشد في خلافهم، فيكون هو مفسراً للأوّل كما في شرح الأستاذ.

(ومنه يظهر ضعف «الوجه الثالث»).

إذ هو مناف أيضاً لكون اعتبار الأخبار من باب الطريقيّة، والتعليل المذكور في أخبار الترجيح بأنّ الحقّ والرشد في خلافهم، فترجيح أحد الخبرين من باب حسن مخالفتهم تعبّداً، أي: من دون لحاظ الأقربيّة إلىٰ الحقّ مخدوش بنفس الوجهين المذكورين في الوجه الأوّل.

هذا **(مضافاً إلىٰ صريح رواية أبي بصير)** حيث فرّع الأمر بمخالفتهم فيها علىٰ مخالفة أحكامهم للواقع، فيكون المناط هو مراعات الواقع لا مجرّد حسن المخالفة تعبّداً.

(فتعيّن الوجه الثاني)، أي: تقديم الخبر المخالف لمظنّة مطابقة الواقع؛ **(لكثرة ما يدلّ عليه من الأخبار)** الواردة في المتعارضين وغيرها، كروايتي علي بن أسباط[٢] وأبي اسحاق[٣] المتقدّمتين.

---

(١) الوسائل ٢٧: ١١٩، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٣٢، نقلاً عن رسالة الراوندي، ولم نعثر عليها.

(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ٢٧٥ / ١٠. الوسائل ٢٧: ١١٥، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٢٣.

(٣) علل الشرائع: ٢٤٩ / ١. الوسائل ٢٧: ١١٦، أبواب صفات القاضي ب ٩، ح ٢٤.

إلّا أنّه يشكل «الوجه الثاني»، بأنّ التعليل المذكور في الأخبار بظاهره غير مستقيم؛ لأن خلافهم ليس حكماً واحداً حتىٰ يكون هو الحقّ.

وكون الحقّ والرشد فيه بمعنىٰ وجوده في محتملاته لا ينفع في الكشف عن الحقّ. نعم، ينفع

(أو الوجه الرابع) وهو تقديم المخالف لعدم احتمال التقيّة فيه (للخبر المذكور)، أي: ما سمعته منّي يشبه قول الناس ففيه التقيّة ...إلىٰ آخره.

(إلّا أنّه يشكل «الوجه الثاني»، بأنّ التعليل المذكور في الأخبار بظاهره)، أي: مع قطع النظر عن التوجيهين الآتيين في قوله: (ويمكن دفع الاشكال ... إلىٰ آخره)، (غير مستقيم؛ لأن خلافهم ليس حكماً واحداً حتىٰ يكون هو الحقّ).

إذ قد يكون خلافهم مردّداً بين الأحكام، كما إذا كان أحد الخبرين المتعارضين دالّاً علىٰ الوجوب مثلاً ومذهب العامّة هو الالتزام بالوجوب، وكان الخبر الآخر دالّاً علىٰ الحرمة مثلاً، فيكون خلاف مذهب العامّة مردّداً بين الاحتمالات الأربعة:

١ ـ *الحرمة.*

٢ ـ *الاباحة.*

٣ ـ *الاستحباب.*

٤ ـ *الكراهة.*

فما ذكر في الأخبار من كون الحقّ في خلافهم لا يستلزم كونه في الحرمة علىٰ سبيل التعيين؛ لاحتمال كونه فيها كاحتمال أنّه في أحد الثلاثة الباقية احتمالاً مساوياً، فلا يفيد الظنّ ولو نوعاً بكون الحكم الواقعي هي الحرمة معيّنة، فوجوب الأخذ بالخبر المخالف لا يجعله من المرجّح المضموني الذي مبناه علىٰ لحاظ الأقربيّة إلىٰ الواقع.

نعم، إنّما يتمّ ذلك فيما إذا انحصر الاحتمال بين الوجوب والحرمة. وبالجملة أنّ الدليل وهو (كون الرشد في خلافهم)[1] أخصّ من المدّعىٰ وهو ترجيح الخبر المخالف؛ لأنّ خلافهم قد ينحصر في الخبر المخالف، كما إذا تردّد جهر البسملة عند الأمّة بين الوجوب والحرمة ودلّ خبر علىٰ الوجوب وخبر علىٰ الحرمة، ووافقت الحرمة للعامّة.

---

(١) الكافي ١: ٨ / خطبة الكتاب، وفيه أيضاً: ٦٧ / ١٠. الفقيه ٣: ٥ / ١٨. التهذيب ٦: ٣٠١ / ٨٤٥. الوسائل ٢٧: ١١٢، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ١٩.

في الأبعديّة عن الباطل لو علم أو احتمل غلبة الباطل علىٰ أحكامهم وكون الحقّ فيها نادراً، ولكنّه خلاف الوجدان.

وقد لا ينحصر فيه، كما إذا تردّد جهر البسملة بين الأحكام الخمسة وكان احتمال الحرمة موافقاً لهم، فلا يتمّ حينئذٍ التعليل المذكور، أي: لا يكون الخبر المخالف رشيداً أقرب إلىٰ الحقّ لما عرفت من عدم حصر خلافهم فيه، بل مردّد بين الاحتمالات الأربعة، فيكون الرشيد أحد الاحتمالات لا خصوص الخبر المخالف.

(نعم، ينفع في الأبعديّة عن الباطل).

بمعنىٰ أنّ الموافقة حينئذٍ تفيد الظنّ بالبطلان والمخالفة لاتفيده، بل المخالف يحتمل الحقّ والبطلان علىٰ السواء، مثل الأحكام الثلاثة الأُخرىٰ، فيكون الخبر المخالف من هذه الجهة أبعد من الباطل.

وبعبارة أُخرىٰ كما في شرح الأُستاذ أنّ مجرّد كون أحد احتمالات خلافهم رشيداً أقرب إلىٰ الحقّ لا يجدي في رشد الخبر المخالف بمعنىٰ أقربيّته إلىٰ الحقّ، وإنّما يجدي في رشده بمعنىٰ أبعديّته عن الباطل، والرشد بهذا المعنىٰ كافٍ للترجيح لكنّه أيضاً غير مستقيم، كما قال:

(لو علم أو احتمل غلبة الباطل علىٰ أحكامهم وكون الحقّ فيها نادراً، ولكنّه خلاف الوجدان).

وتوضيح ذلك على ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي أنّه إن كان كثير من أحكامهم باطلاً وكثير منها صحيحاً كما هو الظاهر لا يكون الخبر الموافق قريباً إلىٰ الحقّ، وحينئذٍ ان انحصر خلافهم في المخالف يكون أقرب إلىٰ الحقّ، وإلّا فلا يكون أقرب إلىٰ الحقّ ولا أبعد عن الباطل، كما مرّ.

وإن كان أكثر أحكامهم باطلاً، ونادر منها صحيحاً، كان الخبر الموافق أقرب إلىٰ الباطل والخبر المخالف أبعد عن الباطل، سواء انحصر خلافهم فيه أم لا، وعلىٰ فرض الانحصار يظنّ بصحّته أيضاً، فنقول: إن أرادﷺ بقوله: (فإنّ الرشد في خلافهم) أنّ الخبر المخالف أقرب إلىٰ الحقّ فهو أخصّ من المدّعىٰ؛ لأنه إنّما يتمّ في صورة انحصار خلافهم فيه، وإن أراد أنّ الخبر المخالف أبعد عن الباطل، ففيه أنّ التعليل يتمّ علىٰ تقدير غلبة بطلان

ورواية أبي بصير المتقدّمة وإن تأكّد مضمونها بالحلف، لكن لابدّ من توجيهها، فيرجع الأمر إلىٰ التعبّد بعلّة الحكم، وهو أبعدُ من التعبّد بنفس الحكم.

و«الوجه الرابع»: بأنّ دلالة الخبر المذكور عليه لايخلو عن خفاء، لاحتمال أن يكون

أحكامهم وهي ممنوعة.

(ورواية أبي بصير المتقدّمة) وإن كانت ظاهرة في بطلان أحكامهم (وإن تأكّد مضمونها بالحلف).

حيث قال عليه السلام: (ماأنتم والله علىٰ شيء ...إلىٰ آخره).

(لكن لابدّ من توجيهها)، وذلك لبداهة عدم بطلان جميع أحكامهم، فالمراد أحكامهم الخاصّة المشهورة كإسقاط حيّ علىٰ خير العمل من الأذان والتكتّف والتأمين في الصلوة ونحو ذلك.

(فيرجع الأمر إلىٰ التعبّد بعلّة الحكم، وهو أبعد من التعبّد بنفس الحكم).

لأن التعبّد بنفس الحكم معقول، وأمّا التعبّد بعلّة الحكم فلا يعقل؛ لأن العلّة لابدّ من أن تكون وجدانيّة بحيث يعرفها المخاطب قبل ذلك حتىٰ يمكن إثبات الحكم بها، فإذ كانت تعبّديّة لا يكون في التعليل بها فائدة معتداً بها.

قال الأستاذ الاعتمادي بما هذا لفظه: إذا علمت أنّ التعليل بالرشد غير مستقيم سواء أُريد منه الأقربيّة إلىٰ الحقّ أو الأبعديّة عن الباطل، فلم يبق إلّا حمل العلّة علىٰ التعبّد، بأن يراد أنّ الرشد في خلافهم تعبّداً وهو أبعد من التعبّد في نفس الحكم.

وبالجملة الحكم بترجيح المخالف تعبّداً بعيد، كما مرّ في ردّ الوجه الأوّل والثالث والتعليل بالرشد تعبّداً أبعد منه؛ لأن حقّ التعليل أنّ يكون بأمر مرتكز عند العقل، كالأقربيّة إلىٰ الحق والأبعديّة عن الباطل، لا بالرشد تعبّداً. وكيف كان، فالتعليل يتمّ في بعض الموارد.

(«والوجه الرابع»)، أي: يشكل الوجه الرابع وهو ترجيح الخبر المخالف لعدم احتمال التقيّة فيه، (بأنّ دلالة الخبر المذكور).

وهو قوله عليه السلام: (ما سمعته منّي يشبه قول الناس ففيه التقيّة ... إلىٰ آخره)، علىٰ الوجه الرابع.

المراد من شباهة أحد الخبرين بقول الناس كونه متفرّعاً علىٰ قواعدهم الباطلة، مثل تجويز الخطأ علىٰ المعصومين من الأنبياء والأئمةعليهم السلام، عمداً أو سهواً والجبر والتفويض ونحو ذلك.

وقد أطلق الشباهةُ علىٰ هذا المعنىٰ في بعض أخبار العرض علىٰ الكتاب والسنة، حيث قال: (فإن اشبههما فهو حقّ، وإن لم يُشبههما فهو باطل)[1]، وهذا الحمل أولىٰ من حمل القضيّة

(لا يخلو عن خفاء، لاحتمال أن) لا يكون الخبر المذكور راجعاً إلىٰ مانحن فيه من تعارض الأخبار في الأخبار الفرعيّة.

بل (يكون المراد من شباهة أحد الخبرين بقول النـاس كـونه مـتفرّعاً) ومـبنيّاً (عـلىٰ قواعدهم) الأصوليّة أو الفرعيّة أو الاعتقاديّة (الباطلة)، بإجماع الإماميّة أو اشتهر بطلانها.

(مثل تجويز الخطأ علىٰ المعصومين من الأنبياء والأئمةعليهم السلام عمداً)، أي: عصياناً (أو سهواً والجبر والتفويض ونحو ذلك).

كتجويز التكليف بلا حكمة، والأمر بالقبيح والنـهي عـن الحسـن عـلىٰ اللّـه تـعالىٰ، وكاعتبار الأقيسة، والاستحسانات، وقبول شهادة الفاسق بـالكفر، وجـواز نـصب المـرأة للقضاء وغير ذلك.

فإذا نقل عن الصادقعليه السلام بالفرض أنّ رسول اللّهصلى الله عليه وآله إنّما فعل كذا سهواً، ونـقل عـنه أيضاً أنّ رسول اللّهصلى الله عليه وآله ما فعل كذا، كان الأوّل أشـبه بـقاعدة العـامّة، أي: مـتفرّع عـلىٰ تجويزهم السهو علىٰ المعصومعليه السلام، فيحمل علىٰ التقيّة وهكذا، كما فـي شـرح الأُسـتاذ الاعتمادي.

(وقد أطلق الشباهة علىٰ هذا المعنىٰ في بعض) الأخبار الواردة في غير المتعارضين، وهي (أخبار العرض علىٰ الكتاب والسنة، حيث قال): (إذا ورد عليكم الحديث فاعرضوه عـلىٰ الكتاب والسنّة)، (فإن أشبههما فهو حقّ، وإن لم يشبههما فهو باطل).

وملخّص الكلام في المقام علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، هو أنّ المـراد أنّ مـا يتفرّع علىٰ الكتاب والسنّة فهو حقّ وإلّا فهو باطل، فإذا دلّ خبر على عدم جواز بيع العبد المسلم للكافر لكان حقّاً؛ لكونه متفرّعاً علىٰ قوله تعالىٰ: ﴿وَلَن يَجعَلَ ٱللَّهُ لِلكَافِرِينَ عَلَى

---

(١) تفسير العياشي ١: ٢٠ / ٧. الوسائل ٢٧: ١٢٣، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٤٨.

علىٰ الغلبة لا الدوام بعد تسليم الغلبة.

ويمكن دفع الإشكال في «الوجه الثاني» عن التعليل في الأخبار: بوروده علىٰ الغالب من انحصار الفتوىٰ في المسألة علىٰ الوجهين.

لأن الغالب أنّ الوجوه في المسألة إذا كثرت كانت العامّة مختلفين، ومع اتفاقهم لا يكون في المسألة وجوه متعدّدة.

المُؤمِنِينَ سَبِيلاً﴾[1].

وإذا دلّ خبر علىٰ أنّ العبد مختارٌ في العبادات المستحبة لكان باطلاً، لعدم كونه متفرّعاً على الكتاب، إذ لا يشبه قوله تعالىٰ: ﴿عَبداً مَمْلُوكاً لا يَقدِرُ عَلَىٰ شَيءٍ﴾[2].

(وهذا الحمل)، أي: حمل الشباهة علىٰ المعنى الظاهر وهو التفرّع علىٰ قواعدهم الفاسدة (أولىٰ من حمل القضيّة) علىٰ المتعارضين، لعدم ظهوره فيه، مضافاً إلىٰ توقف صحّته علىٰ الحمل (علىٰ الغلبة لا الدوام)؛ لأنه كذب كما مرّ (بعد تسليم الغلبة)، أي: مضافاً إلىٰ أنّ غلبة التقيّه في الموافق من المتعارضين أيضاً ممنوع كالدوام، كما في شرح الأستاذ.

(ويمكن دفع الإشكال في «الوجه الثاني» عن التعليل في الأخبار).

أقول: لمّا استشكل فيه بأنّه إن أُريد من الرشد الأقربيّة إلىٰ الحقّ، فهو يتمّ في بعض الموارد، وإن أُريد منه الأبعديّة عن الباطل، فهو موقوف علىٰ غلبة بطلان أحكامهم وهو ممنوع، أراد دفع الإشكال علىٰ التقديرين.

فعلىٰ التقدير الأوّل يدفع (بوروده علىٰ الغالب من انحصار الفتوىٰ في المسألة في الوجهين).

في التنكابني ما هذا لفظه: لا يخفىٰ أنّ كون المسألة ذات الوجهين لا تكون غالبة، بل الغالب كون المسألة ذات وجوه، ويكشف عن ذلك وجود الفتاوي الكثيرة في غالب المسائل وكون مورد الاتفاق قليلاً.

ويمكن توجيه العبارة بأنّ المراد غالب موارد اتفاق العامّة، يعني: إنّ غالب الموارد

---

(١) النساء: ١٤١.

(٢) النحل: ٧٥.

ويمكن ـ أيضاً ـ الالتزام بماذكرنا سابقاً، من غلبة الباطل في أقوالهم، علىٰ ماصرّح به في رواية الأرجاني[١] المتقدّمة، وأصرحُ منها ما حكي عن أبي حنيفة من قوله: (خالفتُ جعفراً في كلّ ما يقول إلّا أنّي لا أدري أنّه يغمض عينيه في الركوع والسجود أو يفتحهما)[٢]، وحينئذ فيكون خلافه أبعد من الباطل.

ويمكن توجيه «الوجه الرابع»: بعدم انحصار دليله في الرواية المذكورة.

التي يتفق فيه العامّة علىٰ فتوىٰ لا تكون المسألة ذات وجوه، بل تكون ذات وجهين، فإذا لم يكن في المسألة إلّا وجهان واتفق العامّة علىٰ وجه وكان الحقّ منحصراً فيهما ولا يحتمل غيرهما، وكان الحقّ في خلاف أحدهما بحسب تعيين الرواية تعيّن فيهذا المورد وجود الحقّ في الآخر المعيّن ولا يحتمل غيره، فيؤخذ بالخبر المخالف لكون الحقّ فيه.

فنرجع إلىٰ توضيح العبارة طبقاً لما في شرح الاُستاذ الاعتمادي، وملخّص ما فيه أنّه إذا وافق أحد الخبرين للعامّة وانحصر خلافهم في الخبر المخالف يصحّ التعليل بأنّه أقرب إلىٰ الحقّ، وفي الموارد النادرة التي يتردّد فيها خلافهم بين الاحتمالات يرجع إلىٰ سائر المرجّحات، وقد أشار إلىٰ دفع الإشكال علىٰ التقدير الثاني بقوله:

(ويمكن ـ أيضاً ـ الالتزام بما ذكرنا سابقاً، من غلبة الباطل في أقوالهم).

حاصله: إنّا وان استبعدنا غلبة بطلان أحكامهم إلّا أنّ التأمّل في القرائن يرفع الاستبعاد، فيصحّ أن يقال بأنّ الموافق لهم أقرب إلىٰ الباطل؛ لغلبة الباطل في أحكامهم، فالخبر المخالف لهم أبعد عن الباطل سواء انحصر خلافهم فيه أم لا، ثمّ بيّن القرائن وقال:

(علىٰ ماصرّح به في رواية الأرجاني المتقدّمة) في مخالفة العامّة لعليّ عليه السلام دائماً، وأنّه عليه السلام إذا أفتاهم بشيء جعلوا له ضداً.

(ويمكن توجيه «الوجه الرابع»: بعدم انحصار دليله في الرواية المذكورة).

أي: قوله: (ماسمعته منّي يشبه قول الناس ففيه التقيّة ... إلىٰ آخره).

وملخّص الكلام أنّ ترجيح الخبر المخالف مسلّم منصوص ولترجيحه جهتان: رشده بالنسبة إلىٰ الموافق، وهو أيضاً منصوص كما وجّه، وعدم احتمال التقيّة فيه ومنصوصيّة

---

(١) علل الشرائع ٢: ٢٤٩ / ١. الوسائل ٢٧: ١١٦، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٢٤.

(٢) مفتاح الكرامة ٣: ٣٩٣.

بل الوجه فيه هو ما تقرّر في باب التراجيح واستفيد من النصوص والفتاوىٰ من حصول الترجيح بكلّ مزيّة في أحد الخبرين يوجب كونه أقلّ او أبعد احتمالاً لمخالفة الواقع من الآخر. ومعلوم أنّ الخبر المخالف لا يحتمل فيه التقيّة، كما يحتمل في الموافق، علىٰ ماتقدّم من المحقّق.

فمراد المشهور من حمل الخبر الموافق علىٰ التقيّة، ليس كون الموافقة أمارة علىٰ صدور الخبر تقيّة، بل المراد أنّ الخبرين لمّا اشتركا في جميع الجهات المحتملة لخلاف الواقع عدا احتمال الصدور تقيّة المختصّ بالخبر الموافق تعيّن العمل بالمخالف وانحصر محمل الخبر الموافق المطروح في التقيّة.

ذلك في قوله عليه السلام: (وما سمعته منّي لا يشبه قول الناس فلا تقيّة فيه).

(بل الوجه فيه هو ماتقرّر في باب التراجيح واستفيد من النصوص والفتاوىٰ من حصول الترجيح بكلّ مزيّة في أحد الخبرين يوجب كونه أقلّ) احتمالاً لمخالفة الواقع، بأن يوجد في أحدهما جهة تقوية ليست في آخر، كالأعدليّة وعلّو الإسناد، والنقل باللفظ، وموافقة الشهرة، فإنّ احتمال الخلاف فيه أقلّ بالنسبة إلىٰ الآخر.

(أو أبعد احتمالاً لمخالفة الواقع من) الخبر (الآخر)، بأن يوجد في أحدهما جهة منقصة ليست في آخر، كالشذوذ وموافقة العامّة، فإنّه يكون أقرب إلىٰ المخالفة للواقع والآخر أبعد عنها.

(ومعلوم أنّ الخبر المخالف لا يحتمل فيه التقيّة، كما يحتمل في الموافق، علىٰ ما تقدّم من المحقّق)، حيث اعترف باحتمال التقيّة في الموافق لكنّه عارضه باحتمال التأويل في المخالف.

(فمراد المشهور من حمل الخبر الموافق علىٰ التقيّة، ليس كون الموافقة أمارة علىٰ صدور الخبر تقيّةً، بل المراد أنّ الخبرين لمّا اشتركا في جميع الجهات المحتملة لخلاف الواقع)، بأن يكونا متساويين من حيث السند في احتمال عدم الصدور، ومن حيث المضمون في احتمال مخالفة الواقع، ومن حيث الدلالة في احتمال عدم إرادة الظاهر.

(عدا احتمال الصدور تقيّةً المختصّ بالخبر الموافق تعيّن العمل بالمخالف وانحصر محمل الخبر الموافق المطروح في التقيّة).

وأمّا ما أورده المحقّق ـ من معارضة احتمال التقيّة باحتمال الفتوىٰ علىٰ التأويل ـ ففيه: إنّ الكلام فيما إذا اشترك الخبران في جميع الاحتمالات المتطرقة في السند والمتن والدلالة.

حاصله علىٰ ما في شرح الأُستاذ أنّ المشهور يرجّحون المخالف في فرض تساوي الخبرين في كلّ جهة حتىٰ احتمال التأويل لمزيّة فيه وهي عدم احتمال التقيّة فيه، لا للظنّ بصدور الموافق تقيّة، إذ يكفي للترجيح مجرّد المزيّة المذكورة ولا حاجة إلىٰ الظنّ المذكور.

(وأمّا ما أورده المحقّق ... إلىٰ آخره)، لا يخفىٰ أنّ المحقق‌ؒ قد أورد علىٰ دليلي الشيخ للترجيح بمخالفة العامّة وزيّف كلّاً منهما، فلا بدّ أوّلاً من ذكر دليلين للترجيح بمخالفة العامّة، وثانياً ذكر ما أورده المحقّق عليهما من التزييف.

أمّا الدليل الأوّل، فهو المروي عن الصادق‌ؑ، وأمّا الثاني فهو قوله: (بأنّ الأبعد لا يحتمل إلّا الفتوىٰ والموافق للعامّة يحتمل التقيّة ... إلىٰ آخره).

وأمّا إيراد المحقّق علىٰ الدليل الأوّل، فبوجهين:

أحدهما: بأنّه إثبات مسألة علميّة بخبر الواحد.

وثانيهما: قد طعن الفضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره فيه.

وأمّا إيراده علىٰ الدليل الثاني، فتقدّم مع جوابه في كلام المصنف‌ؒ فراجع.

وأمّا إيراده الثاني، فيدفع الوجه الأوّل بما تقرّر في محلّه من عدم الفرق في أدلّة اعتبار أخبار الآحاد بين الفروع والأُصول العمليّة، ويدفع الثاني بأنّ الأخبار الدالّة علىٰ الترجيح بمخالفة العامّة وإن لم تكن متواترة إلّا أنّها كثيرة جداً، فتكون حجّةً بسبب التكاثر والتعاضد، فلا يقدح في اعتبارها طعن جماعة من فضلاء الشيعة في سند بعضها.

وكيف كان، فترجع إلىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، حيث قال في شرح قوله: (ففيه) إنّه في بعض الموارد لا اعتبار باحتمال التأويل وفي بعض الموارد لا اعتبار باحتمال التقيّة، فلا يوجد مورد لتعارضهما.

بيان ذلك (إنّ الكلام فيما إذا اشترك الخبران في جميع) الجهات المرجّحة والمنقّصة و(الاحتمالات المتطرقة في السند)، كاحتمال الإرسال وضعف الراوي وغير ذلك (والمتن)، كاحتمال النقل بالمعنىٰ والتقطيع وغير ذلك (والدلالة)، كاحتمال حمل العذرة في أحد

فاحتمال الفتوىٰ علىٰ التأويل مشترك، كيف ولو فرض اختصاص الخبر المخالف باحتمال التأويل وعدم تطرقه في الخبر الموافق، كان اللّازم ارتكاب التأويل في الخبر المخالف، لما عرفت من أنّ النصّ والظاهر لايرجع فيهما إلىٰ المرجّحات.

الخبرين علىٰ النجسة وفي الآخر على الطاهرة.

(فاحتمال الفتوىٰ علىٰ التأويل مشترك) بالفرض بين المخالف والموافق، فلا عبرة إذن باحتمال التأويل حتىٰ يعارض باحتمال التقيّة.

(كيف ولو فرض اختصاص الخبر المخالف باحتمال التأويل وعدم تطرقه في الخبر الموافق، كان اللّازم ارتكاب التأويل في الخبر المخالف)، فلا اعتبار إذن باحتمال التقيّة في الموافق حتىٰ يعارض احتمال التأويل في المخالف.

(لما عرفت من أنّ النصّ والظاهر) والأظهر والظاهر (لا يرجع فيهما إلىٰ المرجّحات).

توضيح الكلام علىٰ ما في شرح الأستاذ الاعتمادي: إنّ الجمع بين الخبرين قد يتوقف علىٰ تأويل كليهما، كما في (ثمن العذرة سحت)[1] و(لا بأس ببيع العذرة)[2]، وهذا مورد امتناع الجمع، فإذا كان أحدهما مخالفاً للعامّة يؤخذ به ويطرح الموافق لفرض تساويهما في كلّ جهة حتىٰ احتمال التأويل، وأحدهما مختصّ بما ليس في الآخر، أعني: احتمال التقيّة، وهذا تفسير قوله: (إنّ الكلام فيما إذا اشترك الخبران في جميع الاحتمالات ... إلىٰ آخره).

وقد يتوقّف علىٰ تأويل أحدهما المعيّن، كما في أكرم العلماء ولا تكرم النحاة أو أكرم العالم ولا تكرم الشعراء، وهذا مورد الجمع المقبول، إذ لابدّ من تأويل الأوّل بتخصيصه بالثاني، وإن كان الثاني موافقاً للعامّة، إذ مع وجود النصّ، كقوله: لا تكرم النحاة أو الأظهر، كقوله: لا تكرم الشعراء، لا تصل النوبة إلىٰ سائر المرجّحات، وهذا تفسير قوله: (كيف ولو فرض اختصاص الخبر المخالف).

وقد يتوقف علىٰ تأويل أحدهما غير المعيّن، كما سيأتي تفصيله عند قوله: (وأمّا فيما

---

(١) التهذيب ٦: ٣٧٢/ ١٠٨٠. الاستبصار ٣: ٥٦/ ١٨٢. الوسائل ١٧: ١٧٥، أبواب مايكتسب به، ب ٤٠، ح ١.

(٢) التهذيب ٦: ٣٧٢ / ١٠٧٩. الاستبصار ٣: ٥٦ / ١٨١، ١٨٣. الوسائل ١٧: ١٧٥، أبواب مايكتسب به، ب ٤٠، ح ٢، ح ٣.

وأمّا ما أجاب به صاحب المعالم عن الإيراد ـ بأنّ احتمال التقيّة في كلامهم أقربُ وأغلبُ ـ ففيه، مع إشعاره بتسليم ما ذكره المحقّق من معارضة احتمال التقيّة في الموافق باحتمال التأويل، مع ماعرفت من خروج ذلك عن محلّ الكلام، منعُ أغلبيّة التقيّة في الأخبار من التأويل.

ومن هنا يظهر: إنّ ماذكرنا من الوجه في رجحان الخبر المخالف مختصّ بالمتباينين.

وأمّا في ما كان من قبيل العامّين من وجه، بأن كان لكلّ واحد منهما ظاهرٌ يمكن الجمع بينهما بصرفه عن ظاهره دون الآخر، فيدور الأمر بين حمل الموافق منهما علىٰ التقيّة والحكم

كان من قبيل العامّين من وجه ...إلىٰ آخره).

(وأمّا ما أجاب به صاحب المعالم عن الإيراد ـ بأنّ احتمال التقيّة في كلامهم أقرب وأغلب ـ ففيه، مع إشعاره بتسليم ماذكره المحقّق من معارضة احتمال التقيّة في الموافق باحتمال التأويل) في المخالف.

(مع ما عرفت من خروج ذلك عن محلّ الكلام)، إذ محلّ الكلام عدم احتمال التأويل المعتبر، ومعه لا مجال لأن تصل النوبة إلىٰ مثل التقيّة.

(منع أغلبيّة التقيّة في الأخبار من التأويل).

حاصل الكلام علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي أنّه بعد ما جعل المحقّق؛ احتمال التقيّة معارضاً باحتمال التأويل أجاب عنه صاحب المعالم؛ بأنّ التقيّة لغلبتها تكون مقدّماً علىٰ التأويل، وهذا الجواب مخدوش بوجهين:

أحدهما: منع الأغلبيّة.

ثانيهما: إنّه إن كان التأويل المحتمل معتبراً لأجل النصّ أو الأظهر، كما مرّ لا مجال لملاحظة التقيّة، وإن كانت غالبة، فلا يقع التعارض، وإن لم يكن معتبراً، كما في مثال العذرة تلاحظ التقيّة وإن لم تكن غالبة فلا تعارض أيضاً.

(ومن هنا)، أي: من أنّ احتمال التقيّة لا يجري في موارد الجمع المقبول (يظهر: إنّ ما ذكرنا من الوجه في رجحان الخبر المخالف) وهو انتفاء احتمال التقيّة فيه مع تساويهما في كلّ جهة (مختصّ بالمتباينين)، كما ذكر في مثال العذرة، ولا يجري في مثل العموم المطلق.

(وأمّا في ما كان من قبيل العامّين من وجه، بأن كان لكلّ واحد منهما ظاهر يمكن الجمع

بتأويل أحدهما ليجتمع مع الآخر، مثلاً إذا ورد الأمر بغسل الثوب من أبوال ما لا يـؤكل لحمه، وورد كلّ شيء يطير لابأس بخرئه وبوله، فدار الأمر بين حمل الثاني علىٰ التقيّة وبين الحكم بتخصيص أحدهما لا بعينه.

فلا وجه لترجيح التقيّة؛ لكونها في كلام الأئمّة عليهم السلام أغلب من التخصيص، فـالعمدة في

بينهما بصرفه عن ظاهره دون الآخر).

ملخّص الكلام علىٰ ما في شرح الاعتمادي أنّه إذا كان المتعارضان من قبيل ظاهرين توقف الجمع بينهما علىٰ تأويل أحدهما عن ظاهره دون الآخر، كما في العامّين من وجه إذا تساوىٰ ظهورهما، كما في قوله: اغتسل للجمعة وينبغي غسل الجمعة.

(فيدور الأمر بين حمل الموافق منهما على التقيّة و) بين (الحكم بتأويل أحدهما ليجتمع مع الآخر، مثلاً إذا ورد الأمر بغسل الثوب من أبوال ما لا يؤكل لحمه، وورد كلّ شيء يطير لا بأس بخرئه وبوله).

فإنّ مقتضىٰ الأوّل نجاسة بول غير المأكول طيراً كان أو غيره، ومقتضىٰ الثاني طهارة بول الطير مأكولاً كان أم لا، فيتعارضان في مادّة الاجتماع، أي: بول طير غير مأكول اللحم، والفرض موافقة الثاني للعامّة، فإنّهم يحكمون بطهارة بول الطير مطلقاً.

(فدار الأمر بين حمل الثاني علىٰ التقيّة وبين الحكم بتخصيص أحدهما لا بعينه).

يعني: أنّه يتصور هنا طريقان: أحدهما أخذ العموم المخالف، أعني: عموم النجاسة وطرح الموافق، أعني: عموم الطهارة، والآخر الجمع الدلالي بتخصيص أحدهما بالآخر، إذ يمكن إخراج مادّة الاجتماع من عموم النجاسة، ويمكن إخراجها من عموم الطـهارة، فتتعارض أصالتي العموم وتتساقطان ويحكم بإجمالهما ويرجع إلىٰ الأصـل، كأصـالة الطهارة.

(فلا وجه لترجيح التقيّة؛ لكونها في كلام الأئمّة عليهم السلام أغلب من التخصيص).

حاصله علىٰ مافي شرح الأُستاذ الاعتمادي أنّه إن قلنا بأنّ مثل هذين المتعارضين من موارد إمكان الجمع نظير الأظهر والظاهر، فلا يعارضه احتمال التقيّة حتىٰ تنفع غلبتها علىٰ فرض تسليمها، بل يجمع بينهما ويحكم بإجمالهما ويرجع إلىٰ أصالة الطهارة، وإن قلنا أنّه من موارد امتناع الجمع، كمثال العذرة فلا مجال لملاحظة احتمال التأويـل، بـل تـلاحظ

الترجيح بمخالفة العامّة، بناءً علىٰ ما تقدّم من جريان هذا المرجّح الحكم بتخصيص أحدهما لا بعينه.

فلا وجه لترجيح التقيّة؛ لكونها في كلام الأئمة عليهم السلام أغلب من التخصيص، فالعمدة في الترجيح بمخالفة العامّة، بناءً علىٰ ما تقدّم من جريان هذا المرجّح وشبهه في هذا القسم من المتعارضين هو ماتقدّم من وجوب الترجيح؛ لكون مزيّة في أحد المتعارضين، وهذا موجود في ما نحن فيه؛ لأن احتمال مخالفة الظاهر قائم في كلّ منهما والمخالفة للعامّة مختصّ بمزيّة مفقودة في الآخر، وهو عدم احتمال الصدور. فتلخص ممّا ذكرنا: إنّ الترجيح بالمخالفة من أحد

التقيّة وإن لم تكن أغلب، كما قال:

(فدار الأمر بين حمل الثاني علىٰ التقيّة وبين الحكم بتخصيص أحدهما لا بعينه).

يعني: أنّه يتصور هنا طريقان: أحدهما أخذ العموم المخالف، أعني: عموم النجاسة وطرح الموافق، أعني: عموم الطهارة، والآخر الجمع الدلالي بتخصيص أحدهما بالآخر، إذ يمكن إخراج مادّة الاجتماع من عموم النجاسة، ويمكن إخراجها من عموم الطهارة، فتتعارض أصالتي العموم وتتساقطان ويحكم بإجمالهما ويرجع إلىٰ الأصل، كأصالة الطهارة.

(فلا وجه لترجيح التقيّة؛ لكونها في كلام الأئمة عليهم السلام أغلب من التخصيص).

حاصله علىٰ مافي شرح الأستاذ الاعتمادي أنّه إن قلنا بأنّ مثل هذين المتعارضين من موارد إمكان الجمع نظير الأظهر والظاهر، فلا يعارضه احتمال التقيّة حتىٰ تنفع غلبتها علىٰ فرض تسليمها، بل يجمع بينهما ويحكم بإجمالهما ويرجع إلىٰ أصالة الطهارة، وإن قلنا أنّه من موارد امتناع الجمع، كمثال العذرة فلا مجال لملاحظة احتمال التأويل، بل تلاحظ التقيّة وإن لم تكن أغلب، كما قال:

(فالعمدة في الترجيح بمخالفة العامّة، بناء علىٰ ما تقدّم من جريان هذا المرجّح) الجهتي (وشبهه) من المرجّحات السنديّة والمتنيّة (في هذا القسم من المتعارضين هو ماتقدّم من وجوب الترجيح؛ لكون مزيّة في أحد المتعارضين، وهذا موجود في ما نحن فيه؛ لأنّ) الفرض تساوي الخبرين في كلّ جهة، حتىٰ أنّ (احتمال مخالفة الظاهر قائم في كلّ منهما) كما فصّل.

(والمخالفة للعامّة مختصّ بمزيّة مفقودة في الآخر، وهو عدم احتمال الصدور) للتقيّة.

وجهين، علىٰ مايظهر من الأخبار:

أحدهما: كونه أبعد عن الباطل وأقرب إلىٰ الواقع، فيكون مخالفة الجمهور نظير موافقة المشهور من المرجّحات المضمونيّة، علىٰ مايظهر من أكثر أخبار هذا الباب.

والثاني: من جهة كون المخالف ذا مزيّة؛ لعدم احتمال التقيّة، ويدلّ عليه مادلّ علىٰ الترجيح بشهرة الرواية معلّلاً بأنّه لاريب فيه بالتقريب المتقدّم سابقاً، ولعلّ الثمرة بين هذين الوجهين تظهر لك في مايأتي إن شاء الله تعالىٰ.

بقي في هذا المقام أُمور:

الأوّل: إنّ الخبر الصادر تقيّة، يحتمل أن يراد به ظاهره فيكون من الكذب المجوّز

(فتلخّص ممّا ذكرنا: إنّ الترجيح بالمخالفة) ليس من باب التعبّد علىٰ ما مرّ في الوجه الأوّل والثالث، بل (من أحد وجهين، علىٰ ما يظهر من الأخبار:)

(أحدهما: كونه أبعد من الباطل وأقرب إلىٰ الواقع، فيكون مخالفة الجمهور)، أي: العامّة (نظير موافقة المشهور من المرجّحات المضمونيّة)، أي: توجب أقربيّة مضمونه إلىٰ الحقّ مع قطع النظر عن الصدور، (علىٰ مايظهر من أكثر أخبار هذا الباب).

(والثاني: من جهة كون المخالف ذا مزيّة) من جهة الصدور، (لعدم احتمال التقيّة، ويدلّ عليه)، أي: علىٰ الترجيح بكلّ مزيّة مواضع من الأخبار العلاجيّة كما مرّ.

منها: (مادلّ علىٰ الترجيح بشهرة الرواية)، كقوله عليه السلام : (خذ بما اشتهر بين أصحابك)[1].

(معلّلاً بأنّه لا ريب فيه بالتقريب المتقدّم سابقاً) من أنّ المراد نفي الريب بالنسبة إلىٰ الآخر.

فكلّ خبر كان الريب فيه أقلّ بالنسبة إلىٰ الآخر يُقدّم عليه.

والثمرة بين الوجهين المذكورين تأتي في الأمر الخامس فانتظر.

(بقي في هذا المقام أُمور: الأوّل:)

العمل الصادر عنه عليه السلام تقيّةً يفيد الحكم الواقعي الاضطراري.

فإذا ورد أنّه عليه السلام توضّأ علىٰ طريقة العامّة لتقيّة يفيد جواز العمل كذلك عند الاضطرار

---

(١) غوالي اللآلئ ٤: ١٣٣ / ٢٢٩.

لمصلحة، ويحتمل أن يراد منه تأويل مختفٍ على المخاطب، فيكون من قبيل التورية، وهذا أليق بالإمام عليه السلام، بل هو اللائق له، إذا قلنا بحرمة الكذب مع التمكّن من التورية.

نظير الخبر الدالّ على أنّه عليه السلام صلّى جالساً لمرضٍ، فإنّه يفيد الجواز عند الضرورة.

وأمّا (إنّ الخبر)، أي: القول (الصادر تقيّة) بأن يقول في مقام التقيّة: المتعة محرّمة.

(يحتمل أن يراد به ظاهره فيكون من الكذب المجوّز لمصلحة)، فلا يكون هذا الكلام صادراً لبيان حكم أصلاً.

(ويحتمل أن يراد منه تأويل مختفٍ على المخاطب) بأن يكون مراده عليه السلام مثلاً أنّ المتعة بدون إذنها محرّمة.

(فيكون من قبيل التورية)، ويكون الكلام لبيان الحكم الواقعي الاختياري.

(وهذا أليق بالإمام عليه السلام)، وإن كان الأوّل جائزاً.

(بل هو اللائق له، إذا قلنا بحرمة الكذب مع التمكّن من التورية).

حاصله على ما في شرح الأستاذ الاعتمادي أنّ الكذب لا يحلّ إلّا لضرورة وهي منتفية في الإمام عليه السلام؛ لإمكان التورية له في كلّ حالٍ ومقام، وأمّا غير المعصوم فكثيراً ما يعجز عن التورية أو يصعب له قصدها، بحيث ربّما ينجرّ إلى العلم بالحال، فإمّا يحكم لغير المعصوم بجواز الكذب لمصلحة مطلقاً، أي: وإن أمكن التورية نظراً إلى العسر الغالبي، وإمّا يقيّد بصورة عدم إمكان التورية بسهولة.

قال التنكابني في ذيل كلامه ـ أعني: (بل هو اللائق) ـ ما هذا لفظه: بل يمكن أن يقال بعدم جواز الكذب مع المصلحة للإمام عليه السلام، وإن قلنا بجوازه لغيره؛ لأنّ غير الإمام عليه السلام ليس ملتفتاً بجميع الأطراف والجوانب، فربّما يحصل له في التورية مفسدة لاحتياج سوق الكلام مساق التورية في بعض الأوقات إلى التأمّل في إرادة خلاف الظاهر، فيمكن أن يقال باقتضاء الحكمة تجويز الكذب في مقام التمكّن من التورية لغير الإمام عليه السلام، بخلاف الإمام عليه السلام لعلمه بأطراف الكلام وحضور جميع الاحتمالات المخالفة للظاهر عنده.

هذا ويفهم من كلامه الآتي عن قريب، حرمة الكذب مع التمكّن من التورية، وفيه إشكال، إذ ظاهر الأخبار جواز الكذب في صورة الإصلاح وغيره.

منها: قوله: (ثلاث يحسن فيهنّ الكذب: المكيدة في الحرب، وعدتك زوجتك، والإصلاح

الثاني: إنّ بعض المحدّثين، كصاحب الحدائق، وإن لم يشترط في التقيّة موافقة الخبر لمذهب العامّة، لأخبار تخيّلها دالّة علىٰ مدّعاه، سليمة عمّا هو صريح في خلاف ما ادّعاه، إلّا أنّ الحمل على التقيّة في مقام الترجيح لايكون إلّا مع موافقة أحدهما، إذ لايعقل حمل أحدهما بالخصوص علىٰ التقيّة إذا كانا مخالفين لهم،

بين الناس).[1] انتهىٰ مع اختصار.

(الثاني: إنّ بعض المحدّثين، كصاحب الحدائق، وإن لم يشترط في التقيّة موافقة الخبر لمذهب العامّة) وزعم أنّه كان يصدر عنهم عليهم السلام خبران متعارضان مخالفان للعامّة أحدهما لبيان الواقع والآخر تقيّةً.

(لأخبار تخيّلها دالّةً علىٰ مدّعاه).

منها: ما عن زرارة، حيث قال: سألت من أبي جعفر عليه السلام عن مسألة فأجابني فيها، ثمّ جاء رجل آخر فسأله عنها فأجاب بخلاف ما أجابني، ثمّ جاء آخر فأجابه بخلاف ما أجابني وأجاب صاحبي، فلمّا خرج الرجلان قلت: يابن رسول اللّه رجلان من العراق من شيعتكم قد يسألان فأجبت كلّ واحد منهما بغير ما أجبت به صاحبه؟ فقال: (يا زرارة أنّ هذا خير لنا ولكم، ولو اجتمعتم علىٰ أمر لصدقكم الناس علينا، ولكان أقلّ لبقائنا وبقائكم)[2].

أي: لو اتفقت كلمتكم يفهمون أنّكم شيعتنا فيشتدّ بغضهم لكم ولنا فيصنعون ما هو صنعهم. فإنّ ظاهره أنّه كان يصدر منهم عليهم السلام الأخبار المتعارضة لمجرّد إلقاء الخلاف من دون لحاظ موافقة العامّة.

(سليمة عمّا هو صريح في خلاف ما ادّعاه)؛ لأن ما دلّ علىٰ حمل الموافق من المتعارضين علىٰ التقيّة لا ينفي وجود التقيّة فيما كان كلا المتعارضين مخالفاً لهم.

(إلّا أنّ الحمل علىٰ التقيّة في مقام الترجيح لا يكون إلّا مع موافقة أحدهما) للعامّة، (إذ لا يعقل حمل أحدهما بالخصوص علىٰ التقيّة إذا كانا مخالفين لهم) وفي نسخة وإن كانا مخالفين لهم.

وملخّص الكلام أنّ صاحب الحدائق وإن كان يحكم بوجود التقيّة مطلقاً، أي: وإن كانا

---

(١) الفقيه ٤: ٢٥٩ / ٨٢٤. الوسائل ١٢: ٢٥٢، أبواب أحكام العشرة، ب ١٤١، ح ١.

(٢) علل الشرائع ٢: ٩٨ / ١٦.

فراد المحدّث المذكور ليس الحمل علىٰ التقيّة مع عدم الموافقة في مقام الترجيح، كما أورده عليه بعض الأساطين في جملة المطاعن علىٰ ماذهب إليه من عدم اشتراط الموافقة في الحمل علىٰ التقيّة، بل المحدّث المذكور لمّا أثبت في المقدّمة الأُولىٰ من مقدّمات الحدائق خلوّ الأخبار عن الأخبار المكذوبة، لتنقيحها وتصحيحها في الأزمنة المتأخّرة، بعد أن كانت مغشوشة مدسوسة، صحّ للقائل أن يقول: فما بال هذه الأخبار المتعارضة التي لاتكاد تجتمع، فبيّن في المقدّمة الثانية دفع هذا السؤال بأنّ معظم الاختلاف من جهة اختلاف كلمات الائمة عليهم السلام، مع المخاطبين، وأنّ الاختلاف لما هو منهم عليهم السلام، واستشهد علىٰ ذلك بأخبار زعمها دالّة علىٰ

مخالفين لهم، إلّا أنّه لا يحكم بالترجيح بالتقيّة مطلقاً، أي: وإن كانا مخالفين لهم، بل الترجيح مختصّ بصورة موافقة أحدهما لهم، إذ في صورة مخالفتهما يتساويان في احتمال التقيّة فلا يعقل حمل أحدهما المعيّن علىٰ التقيّة.

(فراد المحدّث المذكور ليس الحمل علىٰ التقيّة مع عدم الموافقة في مقام الترجيح، كما أورده عليه بعض الأساطين في جملة المطاعن علىٰ ما ذهب إليه) صاحب الحدائق (من عدم اشتراط الموافقة في الحمل علىٰ التقيّة).

حاصل الكلام علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي أنّه بعد ما حكم صاحب الحدائق بوجود التقيّة حتىٰ في المخالفين لهم طعن عليه الوحيد البهبهاني رحمه الله بأُمور:

منها: إنّ التقيّة من جملة مرجّحات المتعارضين بنصّ الأخبار، واعتراف صاحب الحدائق وإن عمّم وجود التقيّة بمورد مخالفة كليهما، إلّا أنّه خصّص الترجيح بها بمورد موافقة أحدهما، كما قال:

(بل المحدّث المذكور لمّا أثبت في المقدّمة الأُولىٰ من مقدّمات الحدائق خلوّ الأخبار عن الأخبار المكذوبة، لتنقيحها وتصحيحها في الأزمنة المتأخّرة، بعد أن كانت مغشوشة مدسوسة، صحّ للقائل أن يقول) بأنّه لو كانت هذه الأُخبار منقحة عن الكذب والدس لم يبق تخالف وتعارض.

(فما بال هذه الأخبار المتعارضة التي لا تكاد تجتمع، فبيّن في المقدّمة الثانية دفع هذا السؤال بأنّ) منشأ هذه التعارضات ليس هو وجود الأخبار المكذوبة، بل (معظم

أنّ التقيّة كما تحصل ببيان مايوافق العامّة، كذلك تحصل بمجرّد إلقاء الخلاف بين الشيعة كي لا يُعرفُوا فيؤخذ برقابهم. وهذا الكلام ضعيف؛ لأن الغالب انـدفاع الخوف بـإظهار الموافقة مع الأعداء، وأمّا الاندفاع بمجرّد رؤية الشيعة مختلفين مع اتفاقهم علىٰ مخالفتهم فهو وإن أمكن حصوله أحياناً لكنّه نادر جداً، فلا يصار إليه في جلّ الأخبار المختلفة.

مضافاً إلىٰ مخـالفته لظـاهر قـولهﷺ، في الروايـة المـتقدّمة: (مـاسمعت مـنّي يشـبه

الاختلاف من جهة اختلاف كلمات الأئمةﷺ، مع المخاطبين، وأنّ) هذا (الاختلاف لما هو منهمﷺ)، وفي نسخة [وأنّ الاختلاف إنّما هو منهمﷺ].

(واستشهد علىٰ ذلك بأخبار زعمها دالّة علىٰ أنّ التقيّة كما تحصل ببيان مـا يـوافـق العامّة) إذا توقف دفع شرّهم عليها.

(كذلك تحصل بمجرّد إلقاء الخلاف بين الشيعة كي لا يُعرفوا فيؤخذ برقابهم)كما عرفت في رواية زرارة المتقدّمة.

وحاصل الكلام في المقام أنّ غرض صاحب الحدائق من بيان وجود التقيّة حتىٰ فـي المخالفين لهم هو حلّ هذا السؤال، وأمّا فـي مـقام التـرجـيح، فـهو يـعترف بـاختصاص الترجيح بها بما إذاكان أحدهما موافقاً للعامّة.

(وهذا الكلام ضعيفٌ؛ لأن الغالب اندفاع الخوف بإظهار الموافقة مع الأعداء، وأمّـا الاندفاع بمجرّد رؤية الشيعة مختلفين مع اتفاقهم علىٰ مخالفتهم فهو وإن أمكـن حـصوله أحياناً لكنّه نادر جداً، فلا يصار إليه في جلّ الأخبار المختلفة).

حاصل الكلام على ما في شرح الأستاذ أنّ الطريق المتعارف في دفع شر الأعداء هو إظهار الموافقة معهم، وأمّا مجرّد إلقاء الخلاف فلا يحصل به دفع الشر عادةً،كيف وعادة العامّة علىٰ أتّهام الشيعة بالرفض والبدار علىٰ إيذائهم بمشاهدة أدنىٰ خلاف منهم، فهل تحصل التقيّة إذا رأوهم يفعلون ما لايوافق مذهب أحدهم.

نعم، لا نضائق من حصول التقيّة بذلك أحياناً، إلّا أنّه لندرته لا يجدي في حلّ السؤال عن كثرة اختلاف الأخبار.

وأمّا مثل خبر زرارة فلا يدلّ علىٰ مدّعاه، إذ لعلّ جوابه ثانياً وثالثاً مثلاًكان علىٰ وفق مذاهبهم المختلفة اقتضاهما التقيّة.

قول الناس ففيه التقيّة، وما سمعت منّي لايشبه قول الناس فلا تقيّة فيه)[1]. فالذي يـقتضيه النظر ـ علىٰ تقدير القطع بصدور جميع الأخبار التي بأيدينا علىٰ ما توهّمه بعض الأخباريين، والظنّ بصدور جميعها إلّا قليل في غاية القلّة، كما يقتضيه الإنصاف ممّن اطلع علىٰ كيفية تنقيح الأخبار وضبطها في الكتب ـ هو أن يُقال: إنّ عمدة الاختلاف إنّما هي كـثرة إرادة

(مضافاً إلىٰ مخالفته لظاهر قولهعليه السلام، في الرواية المتقدّمة: (ماسمعت منّي يشبه قول الناس ففيه التقيّة، وما سمعت منّي لا يشبه قول الناس فلا تقيّة فيه)، فإنّ ظاهره حصر طريق التقيّة في إظهار الموافقة معهم.

ذكر *التنكابني* ردّ البهبهاني علىٰ صاحب الحدائق من الوجوه الثلاثة:

الأوّل: إنّ الحكم إذا لم يكن موافقاً لمذهب أحد من العامّة فيكون رشـداً وصـواباً، فكيف يكون هذا تقيّة؟! لأن المراد بالرشد والصواب ماكان في الواقع رشداً وصواباً لا من جهة التقيّة ودفع الضرّر.

الثاني: إنّ العامّة كانوا يتّهمون الشيعة بالرفض وأذيّتهم للشيعة إنّما كانت بالتهمّة غالباً، فكيف الحال إذا رأوهم يفعلون فعلاً لا يوافق مذهب أحد منهم، فتكثير المـذاهب بين الشيعة سيّما مع عدم موافقته لمذهب أحد منهم مخالف للحكمة موجب لزيادة الإيذاء منهم لهم كما هو واضح.

الثالث: إنّ الحقّ عندنا واحد وماذا بعد الحقّ إلّا الضلال، فأيّ داع إلىٰ ارتكاب مخالفة الواقع وارتكاب الحرام الذي هو أعظم، لاجل التقيّة بالمعنىٰ الذي اعتبره. انتهىٰ ملخّصاً.

(فالذي يقتضيه النظر) أنّه علىٰ تقدير عدم ندرة الأخبار المدسوسة في أخبارنا اليوم غاية الندرة، كان ذلك من جملة علل وجود هذه الأخبار المتعارضة.

وأمّا (علىٰ تقدير القطع بصدور جميع الأخبار التي بأيدينا علىٰ ما توهّمه بعض الأخباريين والظنّ بصدور جميعها إلّا قليل في غاية القلّة).

بأن يقال مثلاً واحد في الألف لا يظنّ بصدوره، أي: يشكّ في صدوره أو يقطع بعدم صدوره، والباقي مظنون الصدور، علىٰ ما في شرح الأستاذ.

(١) التهذيب ٨: ٩٨ / ٣٣٠. الوسائل ٢٧: ١٢٣، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٤٦.

خلاف الظواهر في الأخبار؛ إمّا بقرائن متصلة اختفت علينا من جهة تقطيع الأخبار أو نقلها بالمعنىٰ، أو منفصلة مختفية من جهة كونها حاليّة معلومة للمخاطبين، أو مقاليّة اختفت بالانطماس.

وإمّا بغير القرينة لمصلحة يراها الإمام عليه السلام، من تقيّة، علىٰ ما اخترناه من أنّ التقيّة علىٰ وجه التورية أو غير التقيّة من المصالح الأُخر. وإلىٰ ماذكرنا ينظر مافعله الشيخ قدس سره

وكيف كان، فالذي يقتضيه النظر (هو أن يقال: إنّ عمدة الاختلاف إنّما هي كثرة إرادة خلاف الظواهر في الأخبار).

بمعنىٰ أنّهم عليهم السلام كثيراً ما أرادوا خلاف الظاهر، واختفىٰ ذلك علينا فصارت الأخبار في نظرنا متعارضة، فإنّا قد وجدنا في موارد لا تحصىٰ قرينة علىٰ إرادة خلاف الظاهر، فمن ذلك نعلم إجمالاً كثرة إرادة خلاف الظاهر في موارد التعارض لم تصل قرائنها إلينا.

ثمّ إرادة خلاف الظواهر من الأخبار (إمّا بقرائن متصلة اختفت علينا من جهة تقطيع الأخبار).

مثلاً: إذا قال عليه السلام: اغتسل للزيارة وللجمعة، يكون استحباب المعطوف عليه بالضرورة قرينة علىٰ استحباب المعطوف، فإذا نقل الراوي في موضع أنّه عليه السلام قال: اغتسل للزيارة وفي موضع آخر أنّه قال: اغتسل للجمعة، تزول القرينة فيتوهّم الوجوب فيعارض بقوله: ينبغي غسل الجمعة.

(أو نقلها بالمعنىٰ)، فإنّه ربّما يستفاد من هيئة الكلام ومصاحبة الكلام ما لا يستفاد من النقل بالمعنىٰ، وربّما يتفاوت المعنىٰ بتغيير اللفظ كإفعل واطلب، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(أو منفصلة مختفية من جهة كونها حاليّة معلومة للمخاطبين).

كما إذا اعتقد المخاطب حرمة فعل فقال له الإمام عليه السلام: افعل ذلك، فإنّ وقوع الأمر في هذا الحال قرينة علىٰ إرادة مجرّد الجواز، فإذا قال الراوي: سمعته يقول: افعل ذلك، يتوهّم الوجوب ويعارض دليل الاستحباب.

(أو مقاليّة اختفت بالانطماس)، أي: الزوال من متن الرواية، كما سقط لفظة يرمي من قول القائل: رأيت أسداً يرمي بالنقل فيعارض بقوله مارأيت أسداً.

في الاستبصار، من إظهار إمكان الجمع بين متعارضات الأخبار بإخراج أحد المتعارضين أو كليهما عن ظاهره إلىٰ معنىً بعيد. وربّما يظهر من الأخبار محامل وتأويلات أبعد بمراتب ممّا ذكره الشيخ، تشهدُ بأنّ ماذكره الشيخ من المحامل غير بعيد عن مراد الإمام عليه السلام، وإن بعدت عن ظاهر الكلام إلّا أن يظهر فيه قرينة عليها:

فمنها: ماروي عن بعضهم صلوات الله عليهم: «لمّا سأله بعض أهل العراق وقال: كم آية

(وإمّا بغير القرينة لمصلحة يراها الإمام عليه السلام، من تقيّة، علىٰ ما اخترناه من أنّ التقيّة علىٰ وجه التورية).

أي: بناء علىٰ أنّ التقيّة من باب إرادة خلاف الظاهر وإخفاء القرينة لا من باب الكذب المجوّز.

(أو غير التقيّة من المصالح الأُخر).

كما إذا أراد رجلٌ نكاح امرأة من باب المتعة وأنت ترىٰ فيه مفسدة ولا تجد سبيلاً إلىٰ منعه غير أن تقول المتعة محرّمةٌ، فتريد حرمة عرضيّة من جهة المفسدة أو الحرمة بدون إذنها وهو يتوهّم الحرمة الذاتيّة أو الحرمة مطلقاً، فيعارض دليل الجواز.

(وإلىٰ ماذكرنا) من أنّ تعارض الأخبار ناشئ عن إرادة خلاف الظاهر وخفاء القرينة (ينظر ما فعله الشيخ رحمه الله في الاستبصار، من إظهار إمكان الجمع بين متعارضات الأخبار).

فإنّه رحمه الله وإن كان قد أخذ في مقام العمل بما يقتضيه قانون التعارض من الترجيح والتخيير، إلّا أنّه مع ذلك ذكر أنّ جميع المتعارضات قابل للجمع، وبيّن لكلّ متعارضين وجه جمع من باب الجمع التبرعي.

فجمع بينهما (بإخراج أحد المتعارضين) عن ظاهره، كحمل اغتسل علىٰ الندب في فرض تعارض اغتسل للجمعة وينبغي غسل الجمعة، قريب كما مرّ في تعارض دليلي العذرة أو (بعيد)، كحمل الأمر علىٰ جواز الفعل والنهي علىٰ جواز الترك عند تعارضهما.

(وربّما يظهر من) نفس (الأخبار محامل وتأويلات أبعد بمراتب ممّا ذكره الشيخ، تشهد بأنّ ماذكره الشيخ من المحامل غير بعيد عن مراد الامام عليه السلام، وإن بعدت عن ظاهر الكلام إلّا أن يظهر فيه قرينة عليها).

(فمنها: ما روي عن بعضهم صلوات اللّه عليهم، لمّا سأله بعض أهل العراق وقال: كم آية

تقرأ في صلاة الزوال ؟ فقال‌عليه السلام: (ثمانون)، ولم يعد السائل، فقال‌عليه السلام: (هذا يظنّ أنّه من أهل الإدراك)، فقيل له‌عليه السلام: ما أردت بذلك وماهذه الآيات؟ فقال: (أردت منها مايقرأ في نافلة الزوال، فإنّ الحمد والتوحيد لايزيد على عشر آيات، ونافلة الزوال ثمان ركعات)»[1].

ومنها: ماروي من: «(أنّ الوتر واجب)، فلمّا فرغ السائل واستقر، قال‌عليه السلام: (إنّما عنيتُ وجوبها على النبي‌صلى الله عليه وآله)»[2].

تقرأ في صلاة الزوال؟ فقال‌عليه السلام: (ثمانون)، ولم يعد السائل، فقال‌عليه السلام: (هذا يظنّ أنّه من أهل الإدراك)، فقيل له‌عليه السلام: ما أردتُ بذلك وماهذه الآيات) أعني: ثمانين، (فقال: أردت منها ما يقرأ في نافلة الزوال، فإنّ الحمد والتوحيد لا يزيد على عشر آيات).

وذلك بإسقاط البسملة عن السورتين بأن لا تكون البسملة آية مستقلة كما هو مذهب بعض العامّة، وإلّا فهما اثنتا عشر آية، ولعلّ سبب الإسقاط كون المخاطب من العامّة.

فالرواية وردت مورد التقيّة (ونافلة الزوال ثمان ركعات) وفي كلّ ركعة تقرأ عشر آيات، أعني: الحمد والتوحيد، ثمّ نتيجة ضرب الثمانية في العشرة هي ثمانون آية، مع أنّ مذهب الإماميّة يقتضي أن تقرأ في نافلة الزوال ستة وتسعون آية كما لا يخفى.

(ومنها: ماروي من: (أنّ الوتر واجب)، فلمّا فرغ السائل واستقر)، وفي بعض النسخ [فلمّا فزع السائل واستفسر].

(قال‌عليه السلام: (إنّما عنيت وجوبها على النّبي‌صلى الله عليه وآله)).

وفي التنكابني روى العلّامة المجلسي عن الشيخ بسنده عن عمّار الساباطي قال: كنّا جلوساً بمنى، فقال له رجل: ما تقول في النافلة؟ فقال: (فريضة)، ففزعنا وفزع الرجل، فقال أبو عبد الله: (إنّما أعني: صلاة الليل على رسول الله‌صلى الله عليه وآله أنّ الله يقول: ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ﴾[3])[4]، ولعلّ المصنف عثر على رواية أُخرى أو نقل الرواية بالمعنى وكلاهما بعيدان. انتهى.

---

(١) الكافي ٣: ٣١٤ / ١٤. الوسائل ٦: ٦٤، أبواب القراءة في الصلاة، ب ١٣، ح ٣.

(٢) التهذيب ٢: ٢٤٢ / ٩٥٩. البحار ١٦: ٣٧٧ / ٨٦. الوسائل ٤: ٦٨، أبواب أعداد الفرائض، ب ١٦، ح ٦.

(٣) الاسراء: ٧٩.

(٤) التهذيب ٢: ٢٤٢ / ٩٥٩. البحار ١٦: ٣٧٧ / ٨٦. الوسائل ٤: ٦٨، أبواب أعداد الفرائض، ب ١٦، ح ٦.

ومنها: «تفسير قولهم عليهم السلام: (لايعيد الصلاة فقيه) بخصوص الشكّ بين الثلاث والأربع)»[١]. ومثله «تفسير وقت الفريضة في قولهم عليهم السلام: (لاتطوّع في وقت الفريضة)بزمان قول المؤذن: قد قامت الصلاة»[٢]، إلىٰ غير ذلك ممّا يطلع عليه المتتبّع.

ويؤيّد ماذكرنا ـ من أنّ عمدة تنافي الأخبار ليس لأجل التقيّة ـ ما ورد مستفيضاً من عدم جواز ردّ الخبر وإن كان ممّا ينكر ظاهره، حتىٰ إذا قال للنهار إنّه ليل ولليل إنّه نهار،

(ومنها: تفسير قولهم عليهم السلام: (لا يعيد الصلاة فقيه))، الظاهر في أنّ كلّ شكّ في الركعات قابل للإصلاح عند العارف بالأحكام بخصوص الشكّ بين الثلاث والأربع.

ومثله تفسير وقت الفريضة في قولهم عليهم السلام: (لا تطوّع في وقت الفريضة)، الظاهر في حرمة النافلة قبل إتيان الفريضة (بزمان قول المؤذن) للجماعة: (قد قامت الصلاة)، فحمل علىٰ الكراهة حينئذٍ.

(إلىٰ غير ذلك ممّا يطلع عليه المتتبّع)، كتفسير حرمة عورة المؤمن بإذاعة سرّه.

ومثل ذلك ما رواه في الكافي عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت عورة المؤمن علىٰ المؤمن حرام. قال: (نعم). قلت: تعني سفليّته قال عليه السلام: (ليس حيث تذهب إنّما هو إذاعة سرّه)[٣].

(ويؤيّد ماذكرنا – من أنّ عمدة تنافي الأخبار ليس لأجل التقيّة ـ ماورد مستفيضاً من عدم جواز ردّ الخبر وإن كان ممّا ينكر ظاهره، حتىٰ إذا قال للنهار إنّه ليل ولليل إنّه نهار).

وتداول في زماننا بين بعض الطلبة طرح الخبر بمجرّد عدم توافق ظاهره بما تحكم به أوهامهم وعقولهم المشوّشة، وقد قال الامام عليه السلام: (أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا)[٤]، وهم يرون أنّ الوصول إلىٰ درجات التحقيق والنيل إلىٰ مقام التدقيق من أصعب الأمور، بل لا أصعب منه فتوجّهوا إلىٰ أسهل الأمور من تحصيل بعض مطالب العصر،

---

(١) التهذيب ٢: ١٩٣ / ٧٦٠. الاستبصار ١: ٣٧٥ / ١٤٢٤. الوسائل ٨: ٢١٥، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ب ٩، ح ٣.

(٢) الفقيه ١: ٢٥٢ / ١١٣٦. التهذيب ٣: ٢٨٣ / ٨٤١. الوسائل ٤: ٢٢٨، أبواب المواقيت، ب ٣٥، ح ٩.

(٣) الكافي ٢: ٣٥٨ / ٢. الوسائل ١٢: ٢٩٤، أبواب أحكام العشرة، ب ١٥٧، ح ١.

(٤) معاني الأخبار: ١/١. الوسائل ٢٧: ١١٧، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٢٧.

معلّلاً ذلك بأنّه يمكن أن يكون له محمل لم يتفطّن السامع له فينكره فيكفر من حيث لا يشعر، فلو كان عمدة التنافي من جهة صدور الأخبار المنافية بظاهرها لما في أيدينا من الأدلّة تقيّة، لم يكن في إنكار كونها من الإمام عليه السلام مفسدة، فضلاً عن كفر الراد.

الثالث: إنّ التقيّة قد تكون من فتوىٰ العامّة، وهو الظاهر من إطلاق موافقة العامّة في الأخبار، وأُخرىٰ من حيث أخبارهم التي رووها، وهو المصرّح به في بعض الأخبار، لكنّ الظاهر أنّ ذلك محمول علىٰ الغالب من كون الخبر مستنداً للفتوىٰ.

وثالثةً من حيث عملهم، ويشير اليه قوله عليه السلام، في المقبولة المتقدّمة: (ماهم إليه

وممارسة بعض الجرائد والمجلات، وما يشبهها من الكتب، وأدركوا شيئاً من الرطب واليابس، فزعموا في حقّهم أنّهم أصبحوا افلاطون الدهر وسمعوا أنّ المحقّقين من القدماء قد تصدّوا بتنقيح الأخبار وطرح الأكاذيب، فتوهّموا أنّ طرح الخبر من علائم الفضل وتجاهلوا عن أنّ هذا الأمر من غير أهله دليل علىٰ أعلىٰ درجات الجهل، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي. ولقد أجاد فيما أفاد.

وبالجملة، منعوا من الطرح (معلّلاً ذلك بأنّه يمكن أن يكون له محمل لم يتفطّن السامع له فينكره فيكفر من حيث لا يشعر، فلو كان عمدة التنافي من جهة صدور الأخبار المنافية بظاهرها لما في أيدينا من الأدلّة) .

وبالجملة، لو كان من جهة صدورها (تقيّة، لم يكن في إنكار كونها من الإمام عليه السلام مفسدة، فضلاً عن كفر الراد). هذا تمام الكلام في الأمر الثاني.

(الثالث: إنّ التقيّة قد تكون من فتوىٰ العامّة، وهو الظاهر من إطلاق موافقة العامّة في الأخبار) العلاجيّة الآمرة بطرح ما وافق منهما العامّة.

(وأُخرىٰ من حيث أخبارهم التي رووها)، إذ ليس كلّ رواية لهم مفتىٰ بها عندهم، كما أنّه ليس كلّ رواية لنا مفتىٰ بها عندنا. وبالجملة تحصل التقيّة بموافقة فتواهم وموافقة روايتهم التي لم يفتوا بها.

(وهو المصرّح به في بعض الأخبار) العلاجيّة، ففي رسالة القطب الراوندي عن الصادق عليه السلام: (إذا ورد عليكم حديثان ـ إلىٰ أن قال ـ فاعرضوهما علىٰ أخبار العامّة فما وافق

أميل قضاتهم وحكامهم)[1]، ورابعةً بكونه أشبه بقواعدهم وأُصول دينهم وفروعه، كما يدلّ عليه الخبر المتقدّم.

وعرفت سابقاً قوة احتمال التفرّع علىٰ قواعدهم الفاسدة.

ويخرج الخبر حينئذ عن الحجّيّة ولو مع عدم المعارض، كما يدلّ عليه عموم الموصول.

اخبارهم فاطرحوه)[2] مثلاً.

(لكنّ الظاهر أنّ ذلك محمول علىٰ الغالب من كون الخبر مستنداً للفتوىٰ).

حاصله علىٰ ما في شرح الأُستاذ أنّ الظاهر رجوع الوجه الثاني - أي: موافقة روايتهم - إلىٰ الوجه الأوّل، أي: موافقة فتواهم؛ لبعد إرادة الرواية المتروكة، بل لمّا كان الغالب كون الرواية مفتىٰ بها وشذّ ما تكون الرواية معرضاً عنها، فالمراد من موافقة الرواية موافقة الفتوىٰ.

(وثالثةً من حيث عملهم)، فإنّه ربّما يكون العمل بحسب أمر السلطان وحكم الحكّام والقضاة علىٰ خلاف فتوىٰ فقهائهم ورواياتهم.

(ويشير إليه قولهعليه السلام في المقبولة المتقدّمة) عن عمر بن حنظلة: (ما هم إليه أميل قضاتهم وحكّامهم).

(ورابعةً) تكون التقيّة (بكونه)، أي: أحد الخبرين (أشبه بقواعدهم) الأُصوليّة، فإذا دلّ خبر علىٰ أنّ دية أربع من أصابع المرأة عشرون من الأبل، ودلّ آخر علىٰ أنّها أربعون؛ لأن دية الواحدة هي عشرة، يحمل الثاني علىٰ التقيّة لتفرّعه علىٰ قاعدة القياس.

(وأُصول دينهم)، فإذا دلّ خبر علىٰ أنّ رسول اللّهصلى الله عليه وآله فعل كذا سهواً، ودلّ آخر علىٰ أنّه ما فعل كذا، يحمل الأوّل علىٰ التقيّة لتفرّعه علىٰ تجويزهم السهو علىٰ المعصوم.

(وفروعه)، فإذا دلّ خبر علىٰ قبول شهادة اليهود وآخر علىٰ عدمه، يحمل الأوّل علىٰ التقيّة لتفرّعه علىٰ قاعدتهم من قبول شهادة الفاسق بالكفر.

(كما يدلّ عليه الخبر المتقدّم)، أي: (ما سمعته منّي يشبه قول الناس ففيه التقيّة... إلىٰ

---

(١) الكافي ١: ٦٧ / ١٠. الفقيه ٣: ٥ / ١٨. الوسائل ٢٧: ١٠٦، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ١.

(٢) لم نعثر علىٰ رسالة الراوندي. عنه في البحار ٢: ٢٣٥ / ٢٠. الوسائل ٢٧: ١١٨، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٢٩.

الرابع: إنّ ظاهر الأخبار كون المرجّح موافقة جميع الموجودين في زمان الصدور أو معظمهم علىٰ وجه يصدق الاستغراق العرفي، فلو وافق بعضهم بلا مخالفة الباقين،

آخره)[1].

(وعرفت سابقاً) أنّه ليس المراد من الشباهة التقيّة علىٰ الوجه الأوّل، أعني: موافقة الخبر لفتوىٰ العامّة، بل كون الخبر متفرّعاً علىٰ قواعدهم الفاسدة، كما قال: (قوة احتمال التفرّع علىٰ قواعدهم الفاسدة) كما عرفت في الأمثلة المتقدّمة.

(ويخرج الخبر حينئذٍ)، أي: حين كونه متفرّعاً علىٰ قواعدهم الفاسدة (عن الحجّيّة ولو مع عدم المعارض، كما يدلّ عليه عموم الموصول)، فإنّ قوله عليه السلام: (ماسمعته ... إلىٰ آخره) يعمّ صورة وجود المعارض وعدمه.

وبالجملة، مجرّد موافقة الخبر لفتوىٰ العامّة لا يوجب طرح ما لم يكن له معارض، بخلاف تفرّعه علىٰ قواعدهم فإنّه يوهنه وإن لم يكن له معارض، كما في شرح الأستاذ الاعتمادي.

(الرابع: إنّ ظاهر الاخبار).

قد عرفت أنّ الملاك في حمل أحد المتعارضين علىٰ التقيّة هو كونه موافقاً للعامّة، ثمّ الموافقة لهم علىٰ أقسام:

الأوّل: موافقة جميع الموجودين في زمان الصدور.

والثاني: موافقة معظمهم الذي يصدق معه الاستغراق العرفي.

والثالث: كفاية موافقة قول بعضهم الذي حكامهم وقضاتهم إليه أميل.

والرابع: كفاية موافقة البعض مطلقاً.

والخامس: كفاية موافقة القول المشهور بينهم بحيث تكون مخالفته مظنّة للضرر والخوف.

ثمّ ظاهر الأخبار ـ أي: (خذ بما خالف القوم وما وافق القوم فاجتنبه) ـ هو كون الملاك في التقيّة والمرجّح هو القسم الأوّل أو الثاني، كما أشار إليه بقوله: (إنّ ظاهر الأخبار كون

---

(١) التهذيب ٨: ٩٨ / ٣٣٠. الوسائل ٢٧: ١٢٣، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٤٦.

فالترجيح به مستند إلىٰ الكليّة المستفادة من الأخبار من الترجيح بكلّ مزيّة.

وربّما يستفاد من قول السائل في المقبولة ـ: «قلت: ياسيدي! هما معاً موافقان للعامّة»[1] ـ أنّ المراد بما وافق العامّة أو خالفهم في المرجّح السابق يعمّ ما وافق البعض أو خالفه، ويردّه أنّ ظهور الفقرة الأُولىٰ في اعتبار الكلّ أقوىٰ من ظهور هذه الفقرة في كفاية موافقة البعض، فيحمل علىٰ إرادة صورة عدم وجود هذا المرجّح في شيء منهما وتساويهما

المرجّح موافقة جميع الموجودين في زمان الصدور أو معظمهم علىٰ وجه يصدق الاستغراق العرفي)؛ لأن مقتضىٰ التعليل بكون الرشد في خلافهم كون الرشد في مخالفة جميعهم أو معظمهم.

وبالجملة، إنّ موافقة أحدهما للكلّ مرجّح منصوص.

(فلو وافق بعضهم بلا) علم علىٰ (مخالفة الباقين فالترجيح به) ليس بمنصوص، بل (مستند إلىٰ الكلّيّة المستفادة من الأخبار من الترجيح بكلّ مزيّة).

(وربّما يستفاد من قول السائل في المقبولة ـ: «قلت: يا سيدي! هما معاً موافقان للعامّة» ـ أنّ المراد بما وافق العامّة أو خالفهم في المرجّح السابق)، أي: المرجّح الذي سبق ذكره علىٰ سؤال السائل (يعمّ ما وافق البعض أو خالفه).

والمقصود من هذا الكلام هو أنّ موافقة البعض أيضاً مرجّح منصوص بدليل أنّه بعد ما أمر عليه السلام في المقبولة بطرح الموافق وأخذ المخالف قال السائل: «هما معاً موافقان»، يعني: أنّ هذا المرجّح موجود في كليهما لموافقة كلّ منهما لبعضهم، فيظهر منه أن السائل فهم من كلامه عليه السلام إرادة مطلق الموافقة.

(ويردّه أنّ ظهور الفقرة الأُولىٰ)، وهي الأمر بطرح الموافق وأخذ المخالف (في اعتبار الكلّ أقوىٰ من ظهور هذه الفقرة)، أي: قول السائل: «هما معاً موافقان» (في كفاية موافقة البعض).

أمّا قوّة ظهور الأُولىٰ، فلأن الجنس المعرّف ـ أعني: لفظ العامّة ـ ظاهر في الكلّ، أمّا ضعف ظهور الثانية؛ فلأن فيها احتمالين:

---

(١) الكافي ١: ٦٧ / ١٠. الفقيه ٣: ٥ / ١٨. الوسائل ٢٧: ١٠٦، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ١.

من هذه الجهة، لا صورة وجود المرجّح في كليهما، وتكافؤهما من هذه الجهة.

وكيف كان، فلو كان كلّ واحد موافقاً لبعضهم مخالفاً لآخرين منهم وجب الرجوع إلىٰ ما يرجّح في النظر ملاحظة التقيّة منه.

وربّما يستفاد ذلك من أشهريّة فتوىٰ أحد البعضين في زمان الصدور

أحدهما: أن يكون السائل فهم من كلامه‌ﷺ إرادة موافقة الكلّ، فقال: «هما معاً موافقان» يعني: فاقدان لهذا المرجّح.

ثانيهما: أن يكون قد فهم منه إرادة مطلق الموافقة، فقال: «هما معاً موافقان» يعني: واجدان لهذا المرجّح.

وبالجملة إذا كان ظهور الأُولىٰ أقوىٰ تكون هي قرينة للمراد من الثانية، كما قال:

(فيحمل علىٰ إرادة صورة عدم وجود هذا المرجّح في شيء منهما وتساويهما من هذه الجهة، لا صورة وجود المرجّح في كليهما، وتكافؤهما من هذه الجهة).

أي: معنىٰ موافقتهما هو انتفاء هذا المرجّح لا وجوده في كليهما وتساويهما.

والمتحصّل من الجميع أنّ موافقة الكلّ من قبيل المنصوص وموافقة البعض من قبيل الترجيح بكلّ مزيّة.

(وكيف كان، فلو كان) أحدهما موافقاً للبعض دون البعض، وكان الآخر مخالفاً للكلّ أو للبعض بلا اطلاع علىٰ مخالفة الباقين، فالترجيح به أيضاً مستند إلىٰ قاعدة الترجيح بكلّ مزيّة.

ولو كان (كلّ واحد موافقاً لبعضهم مخالفاً لآخرين منهم)، فكلّ منهما راجح من جهة ومرجوح من جهة (وجب الرجوع إلىٰ ما يرجّح في النظر ملاحظة التقيّة منه).

أي: لا بدّ أن يتأمّل حتىٰ يدرك أنّ أيّتهما أنسب بالحمل علىٰ التقيّة.

(وربّما يستفاد ذلك)، أي: رجحان لحاظ التقيّة في أحدهما (من أشهريّة فتوىٰ أحد البعضين في زمان الصدور).

فإنّه كان عند أهل كلّ ناحية فتوىٰ مشهورة، وربّما كانت تتفاوت بحسب الأزمنة، فإذا كان السائلان من أهل العراق وكان المشهور بينهم في هذا الزمان فتوىٰ أبي حنيفة، فأجاب‌ﷺ لأحدهما بما يوافق فتوىٰ أبي حنيفة وللآخر بما يوافق فتوىٰ مالك، كان الأوّل

ويعلم ذلك بمراجعة أهل النقل والتاريخ، فقد حكي عن تواريخهم:

«إنّ عامّة أهل الكوفة كان عملهم علىٰ فتاوىٰ أبي حنيفة وسفيان الثوري ورجل آخر.

وأهل مكة علىٰ فتاوىٰ ابن جريج، وأهل المدينة علىٰ فتاوىٰ مالك، وأهل البصرة علىٰ فتاوىٰ عثمان وسوّار، وأهل الشام علىٰ فتاوىٰ الأوزاعي والوليد، وأهل مصر علىٰ فتاوىٰ الليث بن سعيد، وأهل خراسان علىٰ فتاوىٰ عبد الله بن المبارك الزهري، وكان فيهم أهل الفتاوىٰ من غير هؤلاء، كسعيد بن المسيّب وعكرمة وربيعة الرأي ومحمد بن شهاب الزهري، إلىٰ أن استقر رأيهم بحصر المذاهب في الأربعة سنة خمس وستين وثلاثمائة»، كما حكي.

أنسب للحمل علىٰ التقيّة لموافقته بأشهر الفتاوىٰ عند أهل العراق، وإن كان السائلان من أهل المدينة انعكس الأمر.

(ويعلم ذلك بمراجعة أهل النقل والتاريخ، فقد حكي عن تواريخهم: إنّ عامّه أهل الكوفة كان عملهم علىٰ فتاوىٰ أبي حنيفة وسفيان الثوري ورجل آخر).

وأهل مكّة علىٰ فتاوىٰ ابن جريج، وأهل المدينة علىٰ فتاوىٰ مالك، وأهل البصرة علىٰ فتاوىٰ عثمان وسوّار، وأهل الشام علىٰ فتاوىٰ الأوزاعي والوليد، وأهل مصر علىٰ فتاوىٰ الليث بن سعيد، وأهل خراسان علىٰ فتاوىٰ عبد اللّه بن المبارك الزهري، وكان فيهم أهل الفتاوىٰ من غير هؤلاء، كسعيد بن المسيّب وعكرمة وربيعة الرأي ومحمد بن شهاب الزهري، إلىٰ أن استقر رأيهم بحصر المذاهب في الأربعة سنة خمس وستين وثلاثمائة، كما حكي) عن الوحيد البهبهاني في الفوائد القديمة صفحة (١٢١).

وفي التنكابني: والصواب في تاريخ حصر المذاهب في الأربعة هو سنة خمس وستين وستمائة. إلىٰ أن قال: إنّ ما ذكره المصنف‌ﷺ من أنّه ربّما يستفاد ذلك من أشهريّة فتوىٰ أحد البعضين في زمان الصدور هو الذي أوجب اختلاف العلماء في بعض الموارد في تعيين الخبر الذي يحمل علىٰ التقيّة.

قال في الرياض في باب الزكاة فيما لو قصد بالسبك الفرار عن الزكاة ـ بعد نقل مذهب القدماء بوجوب الزكاة فيها، ومذهب المتأخّرين بعدم وجوبها بعد نقل أخبار الطرفين، وأنّ أخبار الوجوب مطابقة لمذهب مالك وأحمد، وأنّ أخبار عدم الوجوب مطابقة

لمذهب الشافعي ـ ماهذا لفظه: ولا يقدح حكاية مضمون الأخبار المخالفة، فإنّ مايوافق رأي أبي حنيفة أولىٰ بالحمل علىٰ التقيّة. انتهىٰ.

وفي مفتاح الكرامة حمل أخبار الوجوب المطابقة لمذهب مالك علىٰ التقيّة؛ لأن مذهب أبي حنيفة لم يشتهر في زمان الصادقؑ وإنّما اشتهر مذهب مالك في زمانهؑ. انتهىٰ.

وقال في مفتاح الكرامة أيضاً في كتاب الصلاة في باب المواسعة والمضايقة: لم يكن الشافعي في زمان الصادقؑ ولا اشتهر أمره في زمان الكاظمؑ، وإنّما ولد قبل وفاة الصادقؑ بسنتين، ونشأ بمكة واشتهر أمره بها وأقام بها حتىٰ مات ولم يشتهر مذهبه في العراق إلّا بعد حين، والظاهر أنّ اشتهاره إنّما كان في زمان الملك الظاهر، فالتقيّة إنّما هي من الذي كان دأبه خلاف الصادقؑ، وقد قال: «خالفت جعفراً في كلّ ما سمعته منه ولا أدري أكان يغمض عينيه في السجود أو يفتحهما حتىٰ أخالفه»[1].

ولا يخفىٰ أنّه مخالف لما نقلنا عنه من أنّ تقيّة الصادقؑ كان من مالك، ولا يخفىٰ علىٰ من نظر في التواريخ أنّ أحمد بن حنبل لم يكن معاصراً لجعفر بن محمّدؑ، بل كان في زمان المأمون ومعاصراً للرضاؑ، وقد حبسه المأمون لقوله بقدم القرآن، وكان مذهب المأمون هو القول بحدوث القرآن، بل ضربه المأمون ضرباً شديداً لعلّه يرجع عن مذهبه الفاسد فلم يرجع، ويجعل العامّة ذلك من فضائله وكراماته، والشافعي أيضاً لم يكن معاصراً لهؑ، بل رحل عن مكة إلىٰ المدينة لملاقاة مالك بن أنس، وقد تتلمذ علىٰ يديه وحفظ موطأه في أيام قليلة، وبرز علىٰ أقرانه في مدّة يسيرة، ولم يلاق أبا حنيفة أصلاً؛ لأنه قد مات في حبس المنصور الدوانيقي لبعض فتاويه الدالّة علىٰ وجوب نصرة الفاطمي الذي خرج بالسيف، وكان زيديّ المذهب، وقد رحل الشافعي عن المدينة إلىٰ العراق والشام ومصر وغيرها، واستفاد من كتب أصحاب أبي حنيفة كمحمد بن الحسن وغيره علماً كثيراً، ولقي هارون الرشيد فأعطاه ألف دينار، واشتهر أمره بعد ذلك، والظاهر أنّه

---

(١) مفتاح الكرامة ٣: ٣٩٣.

وقد يستفاد ذلك من الأمارات الخاصّة، مثل قول الصادق عليه السلام، حين حكي له فتوىٰ ابن أبي ليلىٰ في بعض مسائل الوصيّة: (أمّا قول ابن أبي ليلىٰ فلا استطيع ردّه)[1]، وقد يستفاد من ملاحظة أخبارهم المرويّة في كتبهم. ولذا أُنيط الحكم في بعض الروايات بموافقة أخبارهم.

الخامس: قد عرفت أن الرجحان بحسب الدلالة لايزاحمه الرجحان بحسب الصدور، وكذا لا يزاحمه هذا الرجحان، أي: الرجحان من حيث جهة الصدور، فإذا كان الخبر الأقوىٰ

أقام بمصر أخيراً ومات فيها، فحمل أخبار الصادق عليه السلام علىٰ التقيّة عن الشافعي وأحمد ممّا لا وجه له أصلاً.

نعم، كان في زمانه فتوىٰ أبي حنيفة في العراق والكوفة وبغداد وغيرهما، كما أنّ فتوىٰ مالك المعاصر له مشهورة في المدينة وتوابعها، فمع عدم التعارض بين مذهبيهما يمكن الحمل علىٰ التقيّة لموافقة مذهب أيّهما كان، وأمّا مع الاختلاف كما في المسألة المذكورة فالذي أظنّ أنّ الراوي إن كان من أهل العراق فلا بدّ من الحمل علىٰ التقيّة عن أبي حنيفة، وإن كان من أهل المدينة وما والاها فلابدّ من حمل الخبر علىٰ التقيّة عن مذهب مالك وربيعة الرأي، الذي كان استاذاً لمالك، ومن أهل المدينة أيضاً. انتهىٰ.

(وقد يستفاد ذلك)، أي: رجحان لحاظ التقيّة في أحدهما (من الأمارات الخاصّة).

فربّما يناسب التقيّة من فتوىٰ بعضهم وإن كان فتوىٰ الآخر مشهورة في ناحيته لكونه أوسع ناحية أو أشدّ بغضاً أو أربط بحكومة الجور.

(مثل قول الصادق عليه السلام، حين حكي له فتوىٰ ابن أبي ليلىٰ في بعض مسائل الوصيّة. (أمّا قول ابن أبي ليلىٰ فلا استطيع ردّه)، وقد يستفاد من ملاحظة أخبارهم المرويّة في كتبهم).

فإنّه إذا كان أحد الخبرين مطابقاً لروايتهم الشاذّة نقلاً وعملاً والآخر مطابقاً لروايتهم المشهورة نقلاً وعملاً، كان ذلك أنسب بالحمل علىٰ التقيّة.

(الخامس: قد عرفت) في أوّل المقام الرابع بعد تقسيم المرجّحات إلىٰ خارجي وداخلي، وتقسيم الثاني إلىٰ صدوري وجهتي ومضموني (أنّ الرجحان بحسب الدلالة) مقدّم علىٰ جميع الأنواع الثلاثة.

---

(١) الكافي ٧: ٦١ / ١٦. الفقيه ٤: ١٦٩ / ٥٩١. التهذيب ٩: ٢٣٦ / ٩١٩. الوسائل ١٩: ٤٢٧، كتاب الوصايا، ب ٩٢، ح ٢.

دلالة موافقاً للعامّة قدّم علىٰ الأضعف المخالف، لما عرفت من أنّ الترجيح بقوة الدلالة من الجمع المقبول الذي هو مقدّم علىٰ الطرح، أمّا لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور بأن كان الأرجح صدوراً موافقاً للعامّة، فالظاهر تقديمه علىٰ غيره وإن كان مخالفاً للعامّة.

بناء علىٰ تعليل الترجيح بمخالفة العامّة باحتمال التقيّة في الموافق؛ لأن هـذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً، كما في المتواترين، أو تعبّداً كما في الخبرين بعد عدم إمكان التعبّد بصدور أحدهما وترك التعبّد بصدور الآخر، وفي ما نحن فيه يمكن ذلك

أي: (لا يزاحمه الرجحان بحسب الصدور، وكذا لا يزاحمه هذا الرجحان، أي: الرجحان من حيث جهة الصدور)، كما لا يزاحمه ما يأتي من الرجحان المضموني.

(فإذا كان الخبر الأقوىٰ دلالةً موافقاً للعامّة) كالخاصّ مثلاً (قدّم علىٰ الأضعف) كالعامّ مثلاً؛ وذلك (لما عرفت من أنّ الترجيح بقوة الدلالة من الجمع المقبول الذي هو مقدّم علىٰ الطرح، أمّا لو زاحم الترجيح بالصدور الترجيح من حيث جهة الصدور بأن كان الأرجح صدوراً) كخبر الأعدل (موافقاً للعامّة)، فهل يُقدّم خبر الأعدل الموافق للعامّة أو خبر العدل المخالف لهم ... ؟

(فالظاهر تقديمه)، أي: الأرجح صدوراً (علىٰ غيره وإن كان) ذلك الغير (مخالفاً للعامّة).

وبالجملة، إنّ الرجحان الصدوري مقدّم علىٰ الرجحان الجهتي.

(بناءً علىٰ تعليل الترجيح بمخالفة العامّة باحتمال التقيّة في الموافق).

إذ قد مرّ أنّ الترجيح بالمخالفة يتمّ بوجهين:

أحدهما: الأقربيّة إلىٰ الحقّ والأبعديّة عن الباطل، فعليه تكون المخالفة من المرجّحات المضمونيّة، ويأتي بيان مرتبتها.

ثانيهما: احتمال التقيّة في الموافق، وعليه تكون مرجّحاً جهتيّاً، والرجحان الصدوري مقدّم علىٰ الجهتي.

(لأن هذا الترجيح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعاً، كما في المتواترين)، فيرجّح المخالف، أي: يحمل هو علىٰ بيان الواقع ويحمل الموافق علىٰ التقيّة.

(أو تعبّداً، كما في الخبرين) الظّنّيين (بعد)، أي: بعد انتفاء المرجّح الصدوري.

بمقتضىٰ أدلّة الترجيح من حيث الصدور.

فإن قلت: إنّ الأصل في الخبرين الصدور، فإذا تعبّدنا بصدورهما اقتضىٰ ذلك الحكم بصدور الموافق تقيّةً، كما يقتضي ذلك الحكم بإرادة خلاف الظاهر في أضعفهما دلالة، فيكون هذا المرجّح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدّماً علىٰ الترجيح بحسب الصدور.

أي: (عدم إمكان التعبّد بصدور أحدهما وترك التعبّد بصدور الآخر)، فيرجّح المخالف، أي: يؤخذ به ويطرح الموافق لاحتمال التقيّة، لا أنّه يُحمل علىٰ التقيّة كقطعي الصدور، فلا تغفل، كما في شرح الاُستاذ الاعتمادي.

(وفي ما نحن فيه)، أي: في فرض وجود المرجّح الصدوري، (يمكن ذلك)، أي: التعبّد بصدور أحدهما دون الآخر، (بمقتضىٰ أدلّة الترجيح من حيث الصدور).

توضيح الكلام على ما في شرح الاُستاذ الاعتمادي، هو أنّ لحاظ جهة الصدور إنّما هو بعد الفراغ عن أصل الصدور، نظير أنّ لحاظ سيادة زيد بعد الفراغ عن أصل وجوده، فنقول: لا تصل النوبة إلىٰ لحاظ جهة الصدور في المتعارضين إلّا بعد الفراغ عن صدورهما بالقطع، كالمتواترين أو بالتعبّد، كالظنّيين المتساويين في المرجّح الصدوري، فمع عدم التساوي فيه لا مجال للحاظ الجهة.

(فإن قلتَ: إنّ الأصل في الخبرين الصدور)، بمعنىٰ أنّ أدلّة حجّيّة الخبر تقتضي صدورهما؛ لأن الحجّيّة فرع للصدور.

(فإذا تعبّدنا بصدورهما اقتضىٰ ذلك الحكم بصدور الموافق تقيّة، كما يقتضي ذلك)، أي: التعبّد بصدورهما (الحكم) بالجمع الدلالي، أي: (بإرادة خلاف الظاهر في أضعفهما دلالةً، فيكون هذا المرجّح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدّماً علىٰ الترجيح بحسب الصدور).

حاصل الكلام في المقام علىٰ ما في شرح الاُستاذ الاعتمادي أنّ لحاظ الجهة كلحاظ الدلالة متفرّع علىٰ الفراغ عن لحاظ الصدور، فكما أنّه عند وجود الرجحان الدلالي يتعبّد بصدورهما ويجمع بينهما ولا يرجع إلىٰ المرجّح الصدوري، كذلك عند وجود المرجّح الجهتي ينبغي التعبّد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعيّن علىٰ التقيّة، لا الرجوع إلىٰ المرجّح الصدوري.

قلتُ: لامعنىٰ للتعبّد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعيّن علىٰ التقيّة؛ لأنه الغـاء لأحدهما في الحقيقة.

ولذا لو تعيّن حمل خبر غير معارض علىٰ التقيّة علىٰ تقدير الصدور لم تشمله أدلّة التعبّد بخبر العادل، نعم، لو علم بصدور خبرين لم يكن بدّ من حمل الموافق علىٰ التقيّة وإلغائه.

وإذا لم يعلم بصدورهما، كما في ما نحن فيه من المتعارضين، فيجب الرجوع إلىٰ المرجّحات

(قلتُ: لا معنىٰ للتعبّد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعيّن علىٰ التقيّة؛ لأنه إلغاء لأحدهما في الحقيقة).

وحاصل الكلام علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي أنّ التعبّد بصدورهما لأجل وجود المرجّح الدلالي أمر معقول، له أثر وهو كون أحدهما مفسراً وقرينة للآخر، كحمل العامّ علىٰ الخاصّ مثلاً، وأمّا التعبّد بصدورهما لأجل وجود المرجّح الجهتي فلغوٌ ليس له أثر؛ لأن الحمل علىٰ التقيّة ينتج عدم العمل بالخبر، ولا معنىٰ للتعبّد بالصدور ليترتّب عليه عدم العمل، فلابدّ من الرجوع إلىٰ المرجّح الصدوري مع وجوده.

ويعبارة أُخرىٰ: فرق بين التعبّد بصدور الخبرين المتعارضين في مورد المرجّح الدلالي ومورد المرجّح الجهتي، توضيح الفرق أنّه لامعنىٰ فـي مـورد المـرجّـح الجـهتي للـتعبّد بصدورهما، إذ معنىٰ التعبّد بصدورهما ثمّ الحمل على التقيّة هو عدم العـمل بـه وعـدم ترتّب اثر علىٰ التعبّد بالصدور، هذا بخلاف مورد المرجّح الدلالي فإنّ البناء علىٰ الصدور في الظاهر يكون عملاً بالخبر في الجملة.

(ولذا)، أي: لأجل أنّه لا معنىٰ للتعبّد بالصدور والحمل علىٰ التقيّة (لو تعيّن حمل خبر غير معارض على التقيّة على تقدير الصدور).

كما لو كان هناك خبر بلا معارض مخالف للإجماع وموافق للـعامّة، أو مـتفرّع عـلىٰ قواعدهم فإنّه لو تعبّدنا بصدوره، لا بدّ أن نحمله علىٰ التقيّة.

(لم تشمله أدلّة التعبّد بخبر العادل)، لا أنّه يتعبّد بصدوره ويحمل علىٰ التقيّة.

(نعم، لو علم بصدور خبرين لم يكن بدّ من حمل الموافق علىٰ التقيّة وإلغائه)؛ لعدم إمكان عدم الصدور.

(وإذا لم يعلم بصدورهما، كما في ما نحن فـيه مـن المـتعارضين، فـيجب الرجـوع إلىٰ

الصدوريّة، فإن أمكن ترجيح أحدهما وتعيّنه من حيث التعبّد بالصدور دون الآخر تعيّن، وإن قصرت اليد عن هذا الترجيح كان عدم احتمال التقيّة في أحدهما مرجّحاً، فورد هذا المرجّح تساوي الخبرين من حيث الصدور، إمّا علماً كما في المتواترين، أو تعبّداً كما في المتكافئين من الآحاد.

وأمّا ما وجب فيه التعبّد بصدور أحدهما المعيّن دون الآخر، فلا وجه لإعمال هذا المرجّح فيه؛ لأن جهة الصدور متفرّع علىٰ أصل الصدور.

والفرق بين هذا والترجيح في الدلالة المتقدّم علىٰ الترجيح بالسند، أنّ التعبّد بصدور الخبرين علىٰ أن يعمل بظاهر أحدهما وبتأويل الآخر بقرينة ذلك الظاهر ممكن غير موجب لطرح دليل أو أصل، بخلاف التعبّد بصدورهما، ثمّ حمل أحدهما علىٰ التقيّة الذي هو في معنىٰ إلغائه وترك التعبد به.

المرجّحات الصدوريّة، فإن أمكن ترجيح أحدهما وتعيّنه من حيث التعبّد بالصدور دون الآخر تعيّن، وإن قصرت اليد عن هذا الترجيح كان عدم احتمال التقيّة في أحدهما مرجّحاً).

فيؤخذ بالمخالف للعامّة ويطرح الموافق لاحتمال التقيّة فيه، لا أنّه يحمل علىٰ التقيّة، إذ لا معنىٰ لالتزام الصدور للحمل علىٰ التقيّة، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(فورد هذا المرجّح تساوي الخبرين من حيث الصدور، إمّا علماً كما في المتواترين)، فيحمل حينئذٍ الموافق علىٰ التقيّة، (أو تعبّداً كما في المتكافئين) صدوراً (من الآحاد)، فيطرح الموافق لاحتمال التقيّة لا أنّه يحمل علىٰ التقيّة.

(وأمّا ما وجب فيه التعبّد بصدور أحدهما المعيّن) لوجود مرجّح صدوري فيه (دون الآخر، فلا وجه لإعمال هذا المرجّح فيه؛ لأن جهة الصدور متفرّع علىٰ أصل الصدور)، فإذا اقتضىٰ المرجّح طرح السند لا يبقىٰ مجال للحاظ الجهة.

[والفرق بين هذا الترجيح والترجيح بالسند]، في نسخة.

[والفرق بين هذا والترجيح بالسند] في نسخة.

(والفرق بين هذا والترجيح في الدلالة المتقدّم علىٰ الترجيح بالسند) في نسخة أُخرىٰ.

(أنّ التعبّد بصدور الخبرين علىٰ أن يعمل بظاهر أحدهما) كالخاصّ مثلاً (وبتأويل الآخر) كالعامّ مثلاً (بقرينة ذلك الظاهر)، أي: الخاصّ (ممكن غير موجب لطرح دليل أو

هذا كلّه علىٰ تقدير توجيه الترجيح بالمخالفة باحتمال التقيّة، أمّا لو قلنا بأنّ الوجـه في ذلك كون المخالف أقرب إلىٰ الحقّ وأبعد عن الباطل، كما يدل عليه جملة من الأخبار، فهي من المرجّحات المضمونيّة، وسيجيء حالها مع غيرها.

أصل، بخلاف التعبّد بصدورهما، ثمّ حمل أحدهما علىٰ التقيّة الذي هو في معنىٰ إلغائه وترك التعبّد به).

وملخّص الكلام أنّ معنىٰ التعبّد بالصدور كون الخبر دليلاً فيجب العمل به.

وحقيقة الحمل علىٰ التقيّة عدم كونه دليلاً فلا يُعمل بـه، ولا مـعنىٰ للـتعبّد بـصدور الخبر، ليترتب عليه طرحه وعدم العمل به.

(هذا كلّه علىٰ تقدير توجيه الترجيح بالمخالفة باحتمال التقيّة، أمّا لو قلنا بأنّ الوجه في ذلك كون المخالف أقرب إلىٰ الحقّ وأبعد عن الباطل، كما يدلّ عليه جمـلة مـن الأخـبار) المتقدّمة، (فهي من المرجّحات المضمونيّة، وسـيجيء حـالها مـع غـيرها)، وهـي تـقدّم المضموني علىٰ الصدوري والجهتي. هذا تمام الكلام في المرجّحات الداخليّة.



المقام الثالث

المرجّحات الخارجيّة

المقام الثالث

المرجّحات الخارجيّة

وقبل الدخول في البحث فيما هو المقصود ينبغي بيان وجه ما في بعض النسخ حيث يكون فيه عنوان المقام الثالث مع أنّ هذا العنوان فرع للمقام الأوّل والثاني، ولم يتقدّم من المصنّف عنوان المقام الأوّل والثاني، وفي الأوثق إشارة إلىٰ وجه ذلك، حيث قال: لايذهب عليك أنّ المصنف قد قسّم المرجّحات في عنوان المقام الرابع إلىٰ خارجي وداخلي، وقسّم الداخلي إلىٰ أقسام ثلاثة، أعني: الترجيح من حيث الصدور ووجه الصدور والمضمون، ثمّ ذكر الترجيح بحسب الدلالة في البين لمناسبة تقدّمه علىٰ الترجيح بحسب السند، ثمّ بيّن الترجيح من حيث الصدور، ثمّ من حيث وجه الصدور، وبقىٰ الكلام في الترجيح من حيث المضمون من المرجّحات الداخليّة، وكذا في الترجيح بالمرجّحات الخارجيّة.

وتعرّض هنا لبيان الأخير وجعله مقاماً ثالثاً نظراً إلىٰ كون الكلام فيها مقاماً ثالثاً بالنسبة إلىٰ ماذكره قبلها من الترجيح بالصدور وبوجه الصدور وإن لم يُذكر هذا اللفظ في عنوان الكلام فيهما وسكت عن الترجيح بالمرجّحات المضمونيّة الداخليّة استغنىٰ عنه بما ذكره هنا؛ لكون الترجيح بالمرجّحات الخارجيّة مطلقاً من حيث المضمون.

وفي شرح الأستاذ الاعتمادي، حيث قال ما هذا لفظه: فالبحث عن المرجّحات الدلاليّة مقام أوّل، والداخليّة الصدوريّة والجهتيّة مقام ثان، والخارجيّة مقام ثالث، أو الصدوريّة مقام أوّل، والجهتيّة مقام ثانٍ، والخارجيّة مقام ثالث، وأمّا الداخليّة المضمونيّة كالنقل باللفظ وأضبطيّة الراوي ومخالفة العامّة علىٰ احتمال، فيعلم حالها من حيث الاعتبار والرتبة من حال المرجّح الخارجي؛ لأنه أيضاً مرجّح مضموني.

أمّا المرجحات الخارجية فقد أشرنا إلىٰ أنها علىٰ قسمين: الأوّل: مايكون غير معتبر بنفسه، والثاني: مايعتبر بنفسه، بحيث لو لم يكن هناك دليل كان هو المرجع.

[القسم الأوّل]: [مايكون غير معتبر في نفسه].

فمن الأوّل شهرة أحد الخبرين، إمّا من حيث رواته، بأن اشتهرت روايته بين الرواة، بناءً علىٰ كشفها عن شهرة العمل أو اشتهار الفتوىٰ به ولو مع العلم بعدم استناد المفتين إليه.

ثمّ المراد بالمرجّحات الخارجيّة أُمور خارجة من نفس الخبرين موجبة لأقربيّة مضمون أحدهما إلىٰ الواقع دون الآخر، من دون مدخليّة لها في قوة دليليّة أحدهما بالنسبة إلىٰ الآخر، كالشهرة والإجماع المنقول ونحوهما إذا وافقت أحدهما دون الآخر، بخلاف الترجيح من حيث السند فإنّه يحصل بأُمور تقوّي جهة دليليّة أحدهما، كما في الأوثق مع تصرّف ما.

(فقد أشرنا إلىٰ أنّها علىٰ قسمين:)

(الأوّل: ما يكون غير معتبر بنفسه) بحيث لو لا الخبر لا ينفع لإثبات الحكم.

(والثاني: ما يعتبر بنفسه، بحيث لو لم يكن هناك دليل كان هو المرجع) في إثبات الحكم، كما يأتي بحثه تفصيلاً.

(فمن الأوّل شهرة أحد الخبرين، إمّا من حيث رواته، بأن اشتهرت روايته بين الرواة، بناء علىٰ كشفها)، أي: شهرة الرواية (عن شهرة العمل أو اشتهار الفتوىٰ به).

ولولا كشفها عن شهرة العمل أو اشتهار الفتوىٰ به لكانت الشهرة بحسب الرواية من المرجّحات الداخليّة دون الخارجيّة.

توضيح الكلام على ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي أنّ ترجيح أحد الخبرين بالشهرة يتصوّر علىٰ ثلاثة وجوه:

أحدها: مجرّد شهرة الرواية، بأن اشتهر نقلها في كتب الحديث من دون اشتهار استناد الأصحاب إليها أو فتواهم علىٰ طبقها، وهي حينئذٍ مرجّح صدوري داخلي لا بحث فيه، ولذا احترز عنه بقوله : (بناء علىٰ كشفها ... إلىٰ آخره).

ثانيها: شهرة العمل، بأن اشتهر استناد الأُصحاب إليها، فهي ملازمة لشهرة الرواية، كما لا يخفىٰ، وهذه قد تعلم من الخارج وقد تكشف من شهرة الرواية، ولذا قال: (بناء علىٰ

ومنه كون الراوي له أفقه من راوي الآخر في جميع الطبقات أو في بعضها، بناءً علىٰ أنّ الظاهر عمل الأفقه به.

كشفها ...إلىٰ آخره).

ثالثها: شهرة الفتوىٰ، بأن تكون فتوىٰ المشهور موافقة لها من دون استنادهم إليها، سواء اشتهر نقلها أيضاً في كتب الأخبار أم لا، وهذان، أي: شهرة العمل والفتوىٰ من المرجّح المضموني الخارجي المورِّث للأقربيّة إلىٰ الحقّ.

وفي التنكابني ما هذا لفظه: لمّا كانت الشهرة في الرواية من المرجّحات الداخليّة لا الخارجيّة؛ لأن الشهرة في الرواية متقوّمة بها، وأيضاً لا تكون من المرجّحات المضمونيّة، بل الصدوريّة، فلأجل ذلك قال: (بناءً علىٰ كشفها عن شهرة العمل)، لتكون من المرجّحات الخارجيّة للمضمون. ومع هذا التكلّف لا تكون الشهرة في الرواية من المرجّحات الخارجية؛ لأن كون المنكشف مرجّحاً خارجيّاً لا دخل له بكون الكاشف كذلك.

(ومنه)، أي: ومن الأوّل (كون الراوي له أفقه من راوي الآخر في جميع الطبقات أو في بعضها، بناء علىٰ أنّ الظاهر عمل الأفقه به).

إذ مجرّد نقل الأفقه للخبر مع قطع النظر عن عمله به مرجّح داخلي صدوري كالأعدليّة، ولا بحث فيه، ولذا احترز عنه بقوله: (بناءً ... إلىٰ آخره).

وأمّا عمله به سواء علم بالوجدان أو انكشف من نقله إيّاه، فهو مرجّح خارجي مضموني؛ لأن عمله به مع فقهه وورعه أمارة اطلاعه علىٰ مزيّة فيه.

قال التنكابني في المقام ما هذا لفظه: لا يخفىٰ أنّ أفقهيّة الراوي متقوّمة به، فتكون متقوّمة بالرواية، فتكون من المرجّحات الداخليّة لا الخارجيّة المضمونيّة، ثمّ إن كانت فتوىٰ الأفقه علىٰ طبق الرواية، فتكون للأفقهيّة علىٰ هذا جهتان للترجيح: إحداهما ترجيح الصدور، وثانيتهما ترجيح المضمون، فتكون مثل الشهرة الروايتيّة الكاشفة عن شهرة الفتوىٰ، ويمكن القول به في موافقة الكتاب، فإنّها من المرجّحات المضمونيّة مع أنّها ليست بأدون من الأعدليّة التي تكون من مرجّحات الصدور، كما سيأتي في مقام تقديمها علىٰ المرجّحات الصدوريّة.

ومنه مخالفة أحد الخبرين للعامّة، بناءً علىٰ ظاهر الأخبار المستفيضة الواردة في وجه الترجيح بها، ومنه كلّ أمارة مستقلة غير معتبرة وافقت مضمون أحد الخبرين إذا كان عدم اعتبارها لعدم الدليل، لا لوجود الدليل علىٰ العدم، كالقياس.

فتكون المرجّحات المضمونيّة كلّها من المرجّحات الصدوريّة. إذا عرفت هذا عرفت النظر في كثير مّما أفاده هنا وما سيأتي من جعل ماذكر من المرجّحات المضمونيّة فقط. انتهىٰ.

(ومنه مخالفة أحد الخبرين للعامّة، بناء علىٰ ظاهر الأخبار المستفيضة الواردة في وجه الترجيح بها).

ولا يخفىٰ أنّ مخالفة أحدهما للعامّة ليست من المرجّحات الخارجيّة؛ لأنّ الترجيح بها إن كان لعدم احتمال التقيّة، فهي من المرجّحات الداخليّة الجهتيّة، وإن كان للأقربيّة إلىٰ الحقّ والأبعديّة عن الباطل، فهي من المرجّحات المضمونيّة.

نعم فتوىٰ العامّة مرجّح خارجي وكذلك الكتاب والسنّة مرجّحان خارجيان، وأمّا موافقتهما، فهي من المرجّحات الداخليّة، كما في التنكابني.

(ومنه كلّ أمارة مستقلة غير معتبرة وافقت مضمون أحد الخبرين).

كفرض موافقة (ثمن العذرة سحت) للإجماع المنقول علىٰ القول بعدم اعتباره، وكما إذا سلّم حرمة بيع المتنجس وتعارض الخبران في بيع النجس، فقاعدة الأولويّة موافقة لخبر المنع، وكما إذا تعارض الخبران في غسالة الحمّام فإنّ الظاهر موافقٌ لخبر النجاسة، وكموافقة أولويّة دفع المفسدة لدليل الحرمة، وكما إذا دلّ خبر علىٰ أنّ الكفارة الفلانيّة صوم يوم وآخر علىٰ أنّها عتق رقبة.

فإنّ أولويّة الحكم الأسهل موافقة للأوّل. وكيف كان، فلابدّ أنّ تكون الأولويّة خارجة عن القياس المنهي عنه، كما أشار إليه بقوله:

(إذا كان عدم اعتبارها لعدم الدليل)، كالمذكورات، **(لا لوجود الدليل علىٰ العدم، كالقياس)** والاستحسان، بل خبر الفاسق، فإنّ ما دلّ الدليل علىٰ عدم اعتباره لا يصلح أن يكون مرجّحاً.

ثمّ الدليل علىٰ الترجيح بهذا النحو من المرجّح مايستفاد من الأخبار من الترجيح بكلّ ما يوجب أقربيّة أحدهما إلىٰ الواقع وإن كان خارجاً عن الخبرين، بل يرجع هذا النوع إلىٰ المرجّح الداخلي، فإنّ أحد الخبرين إذا طابق أمارة ظنّيّة فلازمه الظنّ بوجود خلل في الآخر، إمّا من حيث الصدور أو من حيث جهة الصدور، فيدخل الراجح فيما لاريب فيه والمرجوح فيما فيه الريب.

(ثمّ) إنّه علىٰ تقدير عدم تماميّة أصالة وجوب الترجيح بكلّ مزيّة في مقابل إطلاقات التخيير كما مرّ مراراً، أو قطعنا النظر عنها، فهل قام الدليل الاجتهادي علىٰ الترجيح بما لم ينصّ به من مثل هذه المرجّحات أم لا؟.

ذهب جماعة منهم صاحبي الفصول والمناهج إلىٰ الثاني، كما يأتي في قوله: (إن قلت)، وجماعة منهم القمّي‌ والمصنف‌ إلىٰ الأوّل، كما قال:

(الدليل علىٰ الترجيح بهذا النحو من المرجّح ما يستفاد من الأخبار من الترجيح بكلّ ما يوجب أقربيّة أحدهما إلىٰ الواقع)، سواء كان لقوة الصدور أو الجهة أو مجرّد المضمون.

(وإن كان خارجاً عن الخبرين، بل يرجع هذا النوع إلىٰ المرجّح الداخلي، فإنّ أحد الخبرين إذا طابق أمارة ظنّيّة فلازمه الظنّ بوجود خلل في الآخر)، بمعنىٰ أنّ الخبر الآخر إمّا غير صادر أو صدر علىٰ جهة التقيّة.

وأشار إلىٰ الأوّل بقوله: (إمّا من حيث الصدور).

وإلىٰ الثاني بقوله: (أو من حيث جهة الصدور).

وإنّما لم يذكر الدلالة؛ لأن المرجّح الخارجي الذي يجعل المضمون أقرب إلىٰ الواقع لا دخل له بعالم الدلالة، فلا يجعل اللفظ أظهر، وإن حصل منه الظنّ بالمراد، فإنّ الأظهر بحسب الدلالة ما إذا كان حاصلاً من نفس اللفظ مع قطع النظر عن الخارج، بمعنىٰ أن يكون الظهور مستنداً إليه، كما في التنكابني.

وكيف كان، فغرضه أنّه علىٰ تقدير توهّم اختصاص الأخبار والإجماع علىٰ المرجّح تشمل المرجّح الخارجي أيضاً؛ لرجوعه عند التأمّل إلىٰ الداخلي، لأنه يفيد الظنّ بوجود عيب في المرجوح منتف في الراجح وهو مرجّح داخلي.

وأتىٰ بلفظة (بل) لما يأتي من أنّه لا معنىٰ لكشف الأمارة عن الخلل، علىٰ ما في شرح

وقد عرفت أنّ المزيّة الداخليّة قد تكون موجبة لانتفاء احتمال في ذيها موجود في الآخر، كقلّة الوسائط ومخالفة العامّة، بناءً على الوجه السابق، وقد توجب بعد الاحتمال الموجود في ذيها بالنسبة إلى الاحتمال الموجود في الآخر، كالأعدليّة والأوثقيّة، والمرجّح الخارجي من هذا القبيل، غاية الأمر عدم العلم تفصيلاً بالاحتمال القريب في أحدهما البعيد في الآخر.

بل ذو المزيّة داخل في الأوثق المنصوص عليه في الأخبار.

الأستاذ الاعتمادي.

(وقد عرفت أنّ المزيّة الداخليّة قد تكون موجبة لانتفاء احتمال في ذيها موجود في الآخر، كقلّة الوسائط).

فإنّ احتمال الكذب في الواسطة الزائدة موجود وهو منتف في قليل الواسطة، وذلك أنّه إذا كان أحد الخبرين منقولاً بواسطتين والآخر بثلاث وسائط لكان احتمال الكذب في الثاني أكثر من الأوّل بمقدار كثرة الواسطة، إذا فرضنا احتمال الكذب في كلّ واسطة.

(ومخالفة العامّة، بناءً على الوجه السابق) من كونها من مرجّحات جهة الصدور، أي: بناء على ترجيح المخالف من جهة انتفاء احتمال التقيّة الموجود في الموافق.

(وقد توجب بعد الاحتمال الموجود في ذيها بالنسبة إلى الاحتمال الموجود في الآخر، كالأعدليّة والأوثقيّة).

فإنّ احتمال الكذب في خبر الأعدل والأوثق بعيد بالنسبة إلى احتماله في خبر العدل والثقة.

(والمرجّح الخارجي من هذا القبيل)، حيث يكون احتمال الخلل والعيب في الراجح بعيداً بالنسبة إلى احتماله في المرجوح.

(غاية الأمر عدم العلم تفصيلاً بالاحتمال القريب في أحدهما البعيد في الآخر).

بمعنى أنّه لا يعلم تفصيلاً بالاحتمال القريب في أحدهما البعيد في الآخر، هل هو في الصدور أو في جهة الصدور في مورد مخالفة العامّة؟ بخلاف مورد الأعدليّة مثلاً، فإنّ الاحتمال القريب في أحدهما البعيد في الآخر معلوم بأنّه من حيث الصدور.

(بل ذو المزيّة داخل في الأوثق المنصوص عليه في الأخبار).

فعلى فرض اختصاص وجوب الترجيح بالمرجّح المنصوص، كما مرّ من بعض

ومن هنا يمكن أن يستدلّ علىٰ المطلب بالإجماع المدّعىٰ في كلام جماعة علىٰ وجوب العمل بأقوىٰ الدليلين، بناءً علىٰ عدم شمولها للمقام.

من حيث إنّ الظاهر من أقواهما أقواهما في نفسه ومن حيث هو، لا لمجرّد كون مضمونه أقرب إلىٰ الواقع لموافقة أمارة خارجيّة.

فيقال في تقريب الاستدلال: إنّ الأمارة موجبة لظنّ خلل في المرجوح مفقود في الراجح، فيكون الراجح أقوىٰ إجمالاً من حيث نفسه.

الأخباريين يشمل المرجّح الخارجي أيضاً؛ لأنّ الأوثقيّة مرجّح منصوص وهي وإن كانت صفة للراوي إلّا أنّ الترجيح بها بملاحظة كونها سبباً لأوثقيّة الرواية، والمرجّح الخارجي أيضاً كذلك.

(ومن هنا)، أي: من أنّ المرجّح الخارجي يرجع إلىٰ الداخلي (يمكن أن يُستدلّ علىٰ المطلب بالإجماع المدّعىٰ في كلام جماعة علىٰ وجوب العمل بأقوىٰ الدليلين، بناء علىٰ عدم شمولها)، أي: دعوىٰ الإجماع (للمقام).

يعني: إن بنىٰ علىٰ هذا البناء يمكن الاستدلال بالإجماع بتقريب رجوع المرجّح الخارجي إلىٰ الداخلي، وإن لم يبن علىٰ هذا البناء فلا حاجة إلىٰ ما ذكر من الرجوع؛ لكون الإجماع حينئذٍ دليلاً بدون الحاجة إلىٰ التكلّف المزبور.

وبعبارة أُخرىٰ علىٰ مافي شرح الأُستاذ الاعتمادي أنّهم استدلّوا علىٰ التعدّي عن المرجّحات المنصوصة إلىٰ غيرها، مضافاً إلىٰ الأصل باستفادة القاعدة الكلّيّة من الأخبار بالإجماع علىٰ ترجيح أقوىٰ الدليلين، فادّعىٰ بعضهم اختصاص معقد الإجماع بالمرجّح الداخلي؛ لأن مرادهم من أقوىٰ الدليلين هو الأقوىٰ صدوراً أو جهة، أو دلالة، لا مجرّد قوة المضمون لمرجّح خارجي.

فردّه المصنف‌﷫ بأنّه علىٰ تقدير تسليم ذلك فقد عرفت أنّ المرجّح الخارجي يرجع إلىٰ الداخلي.

(فيقال في تقريب الاستدلال: إنّ الأمارة موجبة لظنّ خلل في المرجوح مفقود في الراجح، فيكون الراجح أقوىٰ إجمالاً من حيث نفسه).

وإن لم يعلم تفصيلاً أنّه الصدور أو جهة الصدور، فيكون احتمال العيب فيه بعيداً

فإن قلتَ: إنّ المتيقّن من النصّ ومعاقد الإجماع اعتبار المزيّة الداخليّة القائمة بنفس الدليل، وأمّا الأمارة الخارجيّة التي دلّ الدليل علىٰ عدم العبرة بها من حيث دخولها في مالا يعلم، فلا اعتبار بكشفها عن الخلل في المرجوح، ولافرق بينه وبين القياس في عدم العبرة بها في مقام الترجيح كمقام الحجّيّة.

هذا، مع أنّه لامعنىٰ لكشف الأمارة عن خلل في المرجوح؛ لأن الخلل في الدليل من حيث إنّه دليل قصور في طريقيّته، والمفروض تساويهما في جميع ما له مدخل في الطريقيّة.

بالنسبة إلىٰ المرجوح.

(فإن قلتَ: إنّ المتيقّن من النصّ ومعاقد الإجماع اعتبار المزيّة الداخليّة القائمة بنفس الدليل)، كالأعدليّة والأفصحيّة والنقل باللفظ وعدم احتمال التقيّة وغير ذلك.

(وأمّا) ـ الحاصلة من ـ (الأمارة الخارجيّة التي دلّ الدليل علىٰ عدم العبرة بها) لا من حيث النهي عنها كالقياس وشبهه، بل (من حيث دخولها في ما لايعلم، فلا اعتبار بكشفها عن الخلل في المرجوح).

وملخّص الكلام أنّ شمول الأدلّة علىٰ المرجّحات الخارجيّة وعلىٰ الداخليّة المستكشف منها غير معلوم، فيؤخذ بالمتيقّن وهو المرجّح الداخلي.

(ولا فرق بينه وبين القياس في عدم العبرة بها في مقام الترجيح كمقام الحجّيّة).

أي: كما أنّه لا فرق بين هذه الأمور وبين القياس في عدم الحجّيّة، كذلك لا فرق بينهما في عدم المرجّحيّة.

(هذا، مع أنّه لا معنىٰ لكشف الأمارة عن الخلل في المرجوح؛ لأن الخلل في الدليل من حيث إنّه دليل قصور في طريقيّته، والمفروض تساويهما في جميع ما له مدخل في الطريقيّة).

حاصل الكلام في المقام أنّ العيب في الدليل بما هو دليل عبارة عن القصور في طريقيّته الناشيء عن القصور في السند، كضعف الراوي، أو الدلالة، كالإجمال والوهن بكثرة التخصيص، أو الجهة كتفرّع الخبر علىٰ قواعد العامّة الفاسدة.

وأمّا الظنّ بمخالفة مضمونه للواقع، فليس بعيب فيه؛ لأن مناط اعتبار الطرق إفادة الظنّ النوعي وهو حاصل حتىٰ مع الظنّ بالخلاف، فنقول: الكشف عن العيب غير معقول، إذ المفروض حصول جميع شرائط الحجّيّة وإفادة الظنّ النوعي في كليهما، بحيث لولا

وبمجرّد الظنّ بمخالفة خبر للواقع لايوجب خللاً في ذلك؛ لأن الطريقيّة ليست منوطة بمطابقة الواقع.

قلتُ: أمّا النصّ، فلاريب في عموم التعليل في قوله عليه السلام: (لأن المجمع عليه لاريب فيه)[1]، وقوله: (دع مايريبك إلىٰ ما لا يريبك)[2] لما نحن فيه، بل قوله: (فإنّ الرشد فيما خالفهم)[3]، وكذا التعليل في رواية الأرجاني: (لِمَ أمرتهم بالأخذ بخلاف ماعليه العامّة)[4] وارد في المرجّح الخارجي؛ لأن مخالفة العامّة نظير موافقة المشهور. وأمّا معقد الإجماعات، فالظاهر

التعارض وجب العمل بهما معاً، وعرفت أنّ مجرّد الظنّ بمخالفته للواقع ليس بعيب، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، كما أشار إليه بقوله:

(وبمجرّد الظنّ بمخالفة خبر للواقع لا يوجب خللاً في ذلك؛ لأن الطريقيّة) منوطة بإفادة الظنّ النوعي الحاصل فيهما، و (ليست منوطة بمطابقة الواقع)، كي تنافي مع الظنّ الشخصي علىٰ خلاف الواقع.

(قلت: أمّا النصّ، فلا ريب في) أنّ القاعدة المستفادة من الأخبار - أعني: الترجيح بكلّ مزيّة - لا إجمال فيها حتىٰ يؤخذ بالمتيقّن.

بل عامّة لكلّ مرجّح، كما قال: (فلا ريب في عموم التعليل في قوله عليه السلام: (لأن المجمع عليه لا ريب فيه)، وقوله: (دع مايريبك إلىٰ ما لايريبك) لما نحن فيه).

بديهة أنّ المرجّح الخارجي يوجب كون الراجح ممّا لا ريب فيه بالنسبة إلىٰ المرجوح.

(بل قوله: (فإنّ الرشد فيما خالفهم)، وكذا التعليل في رواية الأرجاني: (لم أمرتم بالأخذ بخلاف ما عليه العامّة) واردٌ في المرجّح الخارجي؛ لأن مخالفة العامّة نظير موافقة المشهور).

حاصله علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي أنّهم عليهم السلام حكموا بترجيح المخالف للعامّة، معلّلاً في بعض الأخبار بأنّ الرشد في خلافهم، وفي خبر الأرجاني قد عُلّل ترجيح

---

(١) الكافي ١: ٦٧ / ١٠. الفقيه ٣: ٥ / ١٨. الوسائل ٢٧: ١٠٦، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ١.

(٢) المعجم الكبير ٢٢: ١٤٧ / ٣٩٩. كنز الفوائد ١: ٣٥١. الذكرىٰ: ١٣٨. غوالي اللآلئ ١: ٣٩٤ / ٤٠. الوسائل ٢٧: ١٦٧، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٤٣.

(٣) الكافي ١: ٨. الفقيه ٣: ٥ / ١٨. الوسائل ٢٧: ١٠٦، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ١.

(٤) علل الشرائع ٢: ٢٤٩ / ١. الوسائل ٢٧: ١١٦، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٢٤.

أنّ المراد منه: الأقرب إلىٰ الواقع والأرجح مدلولاً، ولو بقرينة مايظهر من العلماء قديماً وحديثاً من إناطة الترجيح بمجرّد الأقربيّة إلىٰ الواقع.

كاستدلالهم علىٰ الترجيحات بمجرّد الأقربيّة إلىٰ الواقع، مثل ماسيجيء من كلماتهم في الترجيح بالقياس، ومثل الاستدلال علىٰ الترجيح بموافقة الأصل بأنّ الظنّ في الخبر الموافق له أقوىٰ، وعلىٰ الترجيح بمخالفة الأصل بأنّ الغالب تعرّض الشارع لبيان مايحتاج إلىٰ البيان.

الخبر المخالف بمخالفة العامّة لعليّ عليه السلام، مع أنّ علياً يبيّن حكم الله الواقعي.

والأظهر كون مخالفة العامّة كموافقة المشهور من المرجّحات الخارجيّة، ولذا أتىٰ بلفظة (بل). وما تقدم من عدّه من المرجّحات الداخليّة ليس بهذه القوة؛ لأن المرجّح وجود الحكم المخالف من العامّة كوجود الشهرة لاعنوان المخالفة والموافقة القائمتين بالخبر، وحينئذٍ يتعدّىٰ منها إلىٰ سائر المرجّحات الخارجيّة للقطع بعدم الخصوصيّة فيها.

(وأمّا معقد الإجماعات، فالظاهر أنّ المراد منه: الأقرب إلىٰ الواقع ... إلىٰ آخره).

وحاصل الكلام علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي أنّ قولهم: (أقوىٰ الدليلين) ظاهرٌ في إرادة الأعمّ؛ لأن القوة كما تحصل بالمرجّحات الداخليّة، كذلك تحصل بقوة المضمون، وعلىٰ فرض عدم ظهوره في الأعمّ بتوهّم أنّ الظاهر من قوة الشيء قوته في نفسه فهناك قرينة علىٰ إرادتهم الأعمّ.

(كاستدلالهم علىٰ الترجيحات بمجرّد الأقربيّة إلىٰ الواقع، مثل ما سيجيء من كلماتهم في الترجيح بالقياس).

حيث قال القائلون بمرجّحيّته بأنّ القياس يصلح أن يكون مرجّحاً لحصول قوة الظنّ به، فيعلم من ذلك أنّ مرادهم من ترجيح أقوىٰ الدليلين هو مظنون المطابقة للواقع.

(ومثل الاستدلال علىٰ الترجيح بموافقة الأصل بأنّ الظنّ في الخبر الموافق له أقوىٰ، وعلىٰ الترجيح بمخالفة الأصل بأنّ الغالب تعرّض الشارع لبيان ما يحتاج إلىٰ البيان).

فإنّه إذا دلّ خبر علىٰ حلّيّة التتن، وآخر علىٰ حرمته، فقيل بترجيح الأوّل المطابق للأصل ويسمّىٰ بالمقرر؛ لأن موافقته توجب القوة، وقيل بترجيح الثاني المخالف للأصل ويسمّىٰ بالناقل؛ لأن اهتمام الشرع ببيان خلاف الأصل أتمّ؛ لأن حكم الأصل غني عن

واستدلال المحقّق علىٰ ترجيح أحد المتعارضين بعمل أكثر الطائفة بأنّ الكثرة أمارة الرجحان والعمل بالراجح واجب، وغير ذلك ممّا يجده المتتبّع في كلماتهم، مع أنّه يمكن دعوىٰ حكم العقل بوجوب العمل بالأقرب إلىٰ الواقع في ما كان حجّيّتها من حيث الطريقيّة، فتأمّل.

بقي في المقام أمران:

أحدهما: إنّ الأمارة التي قام الدليل علىٰ المنع عنها بالخصوص، كالقياس، هل هي من المرجّحات أم لا؟ ظاهر المعظم العدم، كما يظهر من طريقتهم في كتبهم الاستدلاليّة في الفقه،

البيان، فيقوىٰ الظنّ في جانب المخالف، فكلّ ذلك ينادي بأنّ نظرهم في باب الترجيح إلىٰ قوّة الظنّ والأقربيّة إلىٰ الواقع.

(واستدلال المحقّق علىٰ ترجيح أحد المتعارضين بعمل أكثر الطائفة)، أي: الشهرة العمليّة **(بأنّ الكثرة أمارة الرجحان والعمل بالراجح واجب، وغير ذلك ممّا يجده المتتبّع في كلماتهم، مع أنّه يمكن دعوىٰ حكم العقل بوجوب العمل بالأقرب إلىٰ الواقع في ما كان حجّيّتها من حيث الطريقيّة)**.

والتقييد بالطريقيّة لما مرّ غير مرّة من أنّ حجّيّة الأخبار إذا كانت من باب السببيّة تكون النتيجة التخيير، فلا تنفع الأقربيّة إلىٰ الواقع في الترجيح، بل لابدّ فيه من أهميّة أحدهما، إذ يكونان حينئذٍ من باب الواجبين المتزاحمين، وأمّا علىٰ القول بحجّيّتها من باب الطريقيّة فيمكن دعوىٰ استقلال العقل بوجوب أخذ أقرب الطريقين إلىٰ الواقع من دون حاجة إلىٰ التمسّك بالنصّ والإجماع.

(فتأمّل) لعلّه إشارة إلىٰ أنّ حجّيّة الخبر علىٰ الطريقيّة إن كانت لأجل إفادة الظنّ الشخصي فلا يكون التعارض بين الخبرين أبداً؛ لأنّ تعارض الظنّيين الشخصيين محال، وإن كان لأجل إفادة الظنّ النوعي فالتعارض بين الخبرين وإن كان ممكناً، إلّا أنّ مقتضىٰ الأصل الأوّلي هو التوقف والرجوع إلىٰ الأصل، كما مرّ ذلك في مبحث وجوب الترجيح، وكيف كان، فلا يتمّ ماذكر من حكم العقل بترجيح ما هو الأقرب إلىٰ الواقع.

(بقي في المقام أمران:)

(أحدهما: إنّ الأمارة التي قام الدليل علىٰ المنع عنها بالخصوص، كالقياس، هل هي من

وحكىٰ المحقّق في المعارج عن بعض القول بكون القياس مرجّحاً، قال: «وذهب ذاهب إلىٰ أنّ الخبرين إذا تعارضا وكان القياس موافقاً لما تضمنه أحدهما، كان ذلك وجهاً يقتضي ترجيح ذلك الخبر.

ويمكن أن يحتجّ لذلك بأنّ الحقّ في أحد الخبرين.

فلايمكن العمل بهما ولاطرحهما، فتعيّن العمل، وإذا كان التقدير تقدير التعارض، فلابدّ في العمل بأحدهما من مرجّح، والقياس يصلح أن يكون مرجّحاً لحصول الظنّ به، فـتعيّن العمل بما طابقه.

المرجّحات أم لا ؟).

فإذا دلّ خبر علىٰ أنّ الدية في أربع أصابع المرأة هي عشرون من الأبل ودلّ خبر آخر علىٰ أنّها أربعون من الأبل، هل يجوز ترجيح الثاني بالقياس؟ لأن في الإصبع الواحد عشر وفي الاثنين عشرون وفي الثلاث ثلاثون، ففي الأربع أربعون من باب القياس، أي: لكلّ أصبع عشر.

(ظاهر المعظم العدم، كما يظهر من طريقتهم في كتبهم الاستدلاليّة في الفقه)، حيث لم يوجد منهم موضع يرجّحون أحد الخبرين بالقياس.

(وحكىٰ المحقّق في المعارج عن بعضٍ القول بكون القياس مرجّحاً، قال: وذهب ذاهب) من الخاصّة كما هو واضح (إلىٰ أنّ الخبرين إذا تعارضا وكان القياس موافقاً لما تـضمنه أحدهما، كان ذلك وجهاً يقتضي ترجيح ذلك الخبر) الموافق للقياس.

(ويمكن أن يحتجّ لذلك بأنّ الحقّ في أحد الخبرين)؛ وذلك لعدم تعدّد الحقّ في مـورد التعارض.

(فلا يمكن العمل بهما ولا طـرحـهما)، أمّـا الأوّل فـلتعارضهما وأمّـا الثـاني فـلأحقّيّة أحدهما.

(فتعيّن العمل) بأحدهما (وإذا كان التـقدير تـقدير التـعارض) بأنّ لا يـمكن العـمل بأحدهما المعيّن لفرض تعارضهما، (فلابدّ في العمل بأحدهما من مرجّح، والقياس يصلح أن يكون مرجّحاً لحصول الظنّ به، فتعيّن العمل بما طابقه)؛ لقوّة الظنّ فيه ولو مـن أجـل مطابقته للقياس.

لايقال: أجمعنا علىٰ أنّ القياس مطروح في الشريعة.

لأنا نقول: بمعنىٰ أنّه ليس بدليل، لابمعنىٰ أنّه لايكون مرجّحاً لأحد الخبرين، وهذا لأن فائدة كونه مرجّحاً كونه رافعاً للعمل بالخبر المرجوح، فيعود الراجح كالخبر السليم عن المعارض، فيكون العمل به لا بذلك القياس، وفيه نظر». انتهىٰ.

ومال إلىٰ ذلك بعض سادة مشايخنا المعاصرين.

والحقّ خلافه؛ لأن رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقة، كرفع العمل بالخبر السليم عن المعارض والرجوع معه إلىٰ الأُصول، وأيّ فرق بين رفع القياس لوجوب العمل

(لا يقال: أجمعنا علىٰ أنّ القياس مطروح في الشريعة)، فلا يصلح أن يكون مرجّحاً.

(لأنّا نقول: بمعنىٰ أنّه ليس بدليل) مستقلٍ، (لا بمعنىٰ أنّه لا يكون مرجّحاً لأحد الخبرين، وهذا)، أي: وجه إمكان كونه مرجّحاً (لأن فائدة كونه مرجّحاً كونه رافعاً للعمل بالخبر المرجوح، فيعود الراجح كالخبر السليم عن المعارض، فيكون العمل به)، أي: بالخبر السليم عن المعارض.

(لا بذلك القياس، وفيه نظر).

وجه النظر أنّ العمل بالخبر الراجح إنّما هو بعد وجود المقتضي وعدم المانع، فإذا رفع المانع بالقياس لكان العمل بالراجح عملاً بالقياس، وهذا خلاف ما ذكر في السؤال من أنّ القياس مطروح في الشريعة.

(ومال إلىٰ ذلك بعض سادة مشايخنا المعاصرين) وهو السيد السند صاحب المناهل؛ لأنه سيّد مشايخ المصنف‌ﷺ، كما في الأُوثق والتنكابني.

(والحقّ خلافه؛ لأن رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقة).

فإذا طرح خبر عشرين من الأبل وأُخذ بخبر أربعين من الأبل لأجل القياس في المثال المتقدّم فقد حكم بالاربعين عملاً بالقياس، مع أنّه مطروح في الشرع عند الإماميّة.

(كرفع العمل بالخبر السليم عن المعارض).

بأن يكون القياس موهناً للخبر السليم ويسقطه عن الحجّيّة، فيرجع إلىٰ الأصل، فإنّ هذا عمل بالقياس حقيقة، فإذا دلّ خبر علىٰ وجوب الغسل عند التشرف ببعض المزارات كان مقتضىٰ القياس علىٰ سائر المزارات عدم الوجوب، فطرح هذا الخبر بالقياس والأخذ

بالخبر السليم عن المعارض وجعله كالمعدوم حتىٰ يرجع إلىٰ الأصل وبين رفعه لجواز العمل بالخبر المكافىء لخبر آخر وجعله كالمعدوم حتىٰ يتعيّن العمل بالخبر الآخر.

ثمّ إنّ الممنوع هو الاعتناء بالقياس مطلقاً، ولذا استقرت طريقة أصحابنا علىٰ هجره في باب الترجيح، ولم نجد موضعاً منهم يرجّحونه به، ولولا ذلك لوجب تدوين شروط القياس في الأُصول ليرجّح به في الفروع.

الثاني: في مرتبة هذا المرجّح بالنسبة إلىٰ المرجّحات السابقة.

فنقول: أمّا الرجحان من حيث الدلالة، فقد عرفت غير مرّة تقدّمهُ علىٰ جميع المرجّحات.

بأصالة عدم الوجوب حكم بعدم الوجوب عملاً بالقياس.

(وأيّ فرق بين رفع القياس لوجوب العمل بالخبر السليم عن المعارض)، كخبر وجوب الغسل في بعض المزارات.

(وجعله كالمعدوم حتىٰ يرجع إلىٰ الأصل وبين رفعه لجواز العمل بالخبر المكافىء لخبر آخر).

فإنّ خبر العشرين يجوز العمل به تخييراً لتكافؤه لخبر الأربعين لولا الترجيح بالقياس.

وبالجملة، لا فرق بين رفع الخبر السليم والرجوع إلىٰ الأصل وبين رفع المعارض.

(وجعله كالمعدوم حتىٰ يتعيّن العمل بالخبر الآخر).

قوله: (ثمّ إنّ الممنوع) جواب آخر.

وحاصله أنّه لو سلّمنا أنّ الترجيح بالقياس ليس عملاً به، بل عمل بالراجح، لقلنا: إنّ الممنوع ليس هو العمل بالقياس فقط، بل هو مطلق الاعتناء به، سواء صدق العمل به أم لا، إذ المستفاد من أخبار النهي عن القياس هو جعله كالمعدوم بحيث لا يترتّب عليه أثرٌ أصلاً.

(ولذا)، أي: لأجل أنّ القياس ممنوع مطلقاً (استقرت طريقة أصحابنا علىٰ هجره في باب الترجيح).

والشاهد علىٰ ذلك ما أشار إليه بقوله: (ولولا ذلك)، أي: الهجر (لوجب تدوين شروط القياس)، كما دوّنوا مباحث سائر المرجّحات، كما في شرح الاعتمادي.

(الثاني:) أي: الأمر الثاني (في مرتبة هذا المرجّح بالنسبة إلىٰ المرجّحات السابقة.

نعم، لو بلغ المرجّح الخارجي إلىٰ حيث يوهن الأرجح دلالة.

فهو يسقطه عن الحجّيّة ويخرج الفرض عن تعارض الدليلين. ومن هنا قد يقدّم العامّ المشهور والمعتضد بالأُمور الخارجيّة الأُخر علىٰ الخاصّ.

وأمّا الترجيح من حيث السند، فظاهرُ مقبولة ابن حنظلة[1] تقديمه علىٰ المرجّح الخارجي، لكنّ الظاهر أنّ الأمر بالعكس؛ لأن رجحان السند إنّما اعتبر لتحصيل الأقرب إلىٰ الواقع، فإنّ الأعدل أقرب إلىٰ الصدق من غيره.

فنقول: أمّا الرجحان من حيث الدلالة، فقد عرفت غير مرّة تقدّمه علىٰ جميع المرجّحات.

نعم، لو بلغ المرجّح الخارجي إلىٰ حيث يوهن الأرجح دلالةً).

بأن يكون الأرجح معتبراً من باب الظنّ الفعلي الشخصي أو يكون مقيّداً بعدم قيام الظنّ الشخصي علىٰ خلافه، وعلىٰ التقديرين يسقط عن الاعتبار علىٰ تقدير قيام الظنّ الشخصي غير المعتبر علىٰ خلافه، فيكون قيام الظنّ علىٰ خلافه موهناً بلا إشكال.

(ويخرج الفرض عن تعارض الدليلين)، إذ لا يعقل التعارض بين الحجّة وغير الحجّة.

(ومن هنا قد يقدّم العامّ المشهور والمعتضد بالأُمور الخارجيّة الأُخر علىٰ الخاصّ).

ألا ترىٰ أنّ عموم قوله تعالىٰ: ﴿فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ﴾[2] لمّا كان موافقاً لعمل المشهور ومعاضداً بالنقل والعقل الدالين علىٰ قبح التصرّف في ملك الغير بغير إذنٍ قُدّم علىٰ الخاصّ، أعني: رواية سيف بن عميرة[3] الدالّة علىٰ جواز تمتّع أمة المرأة بدون إذنها، فسقط عن الحجّيّة، كما في شرح الأُستاذ.

(وأمّا الترجيح من حيث السند، فظاهر مقبولة ابن حنظلة تقديمه علىٰ المرجّح الخارجي).

لأن الترجيح بالصفات التي هي من مرجّحات الصدور قُدّم في المقبولة علىٰ الترجيح بالشهرة الفتوائيّة، وغيرها التي هي من مرجّحات المضمون والمرجّح المضموني يكون من المرجّحات الخارجيّة. نعم، مجرّد شهرة الرواية مرجّح صدوري كالصفات.

(لكنّ الظاهر أنّ الأمر بالعكس؛ لأن رجحان السند إنّما اعتبر لتحصيل الأقرب إلىٰ

---

(١) الكافي ١: ٦٧ / ١٠. الفقيه ٣: ٥ / ١٨. الوسائل ٢٧: ١٠٦، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ١.

(٢) النساء: ٢٥.

(٣) الكافي ٥: ٤٦٤ / ٤. الوسائل ٢١: ٣٩، أبواب المتعة، ب ١٤، ح ١.

بمعنىٰ أنّه لو فرض العلم بكذب أحد الخبرين كان المظنون صدق الأعدل وكذب العادل، فإذا فُرض كون خبر العادل مظنون المطابقة للواقع وخبر الأعدل مظنون المخالفة، فلا وجه لترجيحه بالأعدليّة، وكذلك الكلام في الترجيح بمخالفة العامّة، بناءً علىٰ أنّ الوجه فيه هو نفي احتمال التقيّة.

[القسم الثاني: ما يكون معتبراً في نفسه].

الواقع، فإنّ الاعدل أقرب إلىٰ الصدق من غيره) لابمعنىٰ أنّه يظنّ فعلاً بصدقه.

بل (بمعنىٰ أنّه لو فرض العلم بكذب أحد الخبرين كان المظنون صدق الأعدل وكذب العادل، فإذا فرض كون خبر العادل مظنون المطابقة للواقع) فعلاً للمرجّح الخارجي (وخبر الأعدل مظنون المخالفة، فلا وجه لترجيحه بالأعدليّة).

وبالجملة اعتبار المرجّحات إنّما هو لرعاية الأقرب إلىٰ الواقع والأقربيّة في المرجّح الصدوري شأني.

(بمعنىٰ أنّه لو فرض العلم بكذب أحد الخبرين كان المظنون صدق الأعدل وكذب العادل)، والأقربيّة في المرجّح الخارجي فعلي، فمع وجود الأقربيّة الفعليّة في أحدهما تنفي الأقربيّة الشأنيّة في الآخر.

(وكذلك الكلام في الترجيح بمخالفة العامّة، بناء علىٰ أنّ الوجه فيه)، أي: في ترجيح المخالف (هو نفي احتمال التقيّة).

فإنّه إذا كان الموافق للعامّة مظنون المطابقة للواقع للمرجّح الخارجي والمخالف لهم مظنون المخالفة له لا وجه لترجيحه بمجرّد عدم احتمال التقيّة؛ وذلك لأن الترجيح بمخالفة العامّة إنّما اعتبر لتحصيل الأقربيّة ولو بالمرجّح الخارجي، هذا مضافاً إلىٰ أنّ المرجّح المضموني مقدّم علىٰ المرجّح الصدوري وهو مقدّم علىٰ الجهتي، والمقدّم علىٰ المقدّم مقدّم بقياس المساواة.

وأمّا بناء علىٰ ترجيح المخالف من باب أنّ فيه الرشد، فهو أيضاً مرجّح مضموني، وإذا دار الأمر بين فردين من صنف من أصناف المرجّحات يكون التقديم منوطاً بنظر الفقيه، كما في شرح الأستاذ الاعتمادي. هذا تمام الكلام في القسم الأوّل من المرجّحات الخارجيّة.

وأمّا القسم الثاني، وهو ما كان مستقلاً باعتبار ولو خُلّي المورد عن الخبرين، فقد أشرنا إلىٰ أنّه علىٰ قسمين: الأوّل مايكون معاضداً لمضمون أحد الخبرين، والثاني ما لايكون كذلك.

فمن [القسم] الأوّل: الكتاب والسنة، والترجيح بموافقتهما ممّا تواتر به الأخبار

واستدلّ في المعارج علىٰ ذلك بوجهين: «أحدهما: إنّ الكتاب دليل مستقل، فيكون دليلاً علىٰ صدق مضمون الخبر.

ثانيهما: إنّ الخبر المنافي لايعمل به لو انفرد عن المعارض فما ظنّك به معه». انتهىٰ.

(وأمّا القسم الثاني، وهو ما كان مستقلاً باعتبار ولو خُلّي الموردُ عن الخبرين، فقد أشرنا إلىٰ أنّه علىٰ قسمين:)

(الأوّل ما يكون معاضداً لمضمون أحد الخبرين) بأن يفيد الظنّ بأقربيّته إلىٰ الواقع.

(والثاني ما لا يكون كذلك)، بل يؤيّد الخبر الموافق تعبّداً، كما إذا كان أصلاً.

(فمن [القسم] الأوّل: الكتاب والسنة)، بل كلّ ما يعتبر مستقلاً، كالإجماع المنقول علىٰ قولٍ.

(والترجيح بموافقتهما ممّا تواتر به الأخبار)، المراد بتواترها هو التواتر المعنوي أو الإجمالي.

(واستدلّ في المعارج علىٰ ذلك بوجهين:)

(أحدهما: إنّ الكتاب دليل مستقل، فيكون دليلاً علىٰ صدق مضمون الخبر) الموافق له.

(ثانيهما: إنّ الخبر المنافي) للكتاب (لا يعمل به لو انفرد عن المعارض فما ظنّك به)، أي: بالخبر المنافي (معه)، أي: المعارض. (انتهىٰ) كلام صاحب المعارج.

لا يقال أنّ الوجه الأوّل ينافي الوجه الثاني، إذ مقتضىٰ الوجه الأوّل أنّ الخبر المخالف معتبرٌ معارضٌ مع الخبر الموافق والكتاب مرجّح للخبر الموافق، ومقتضىٰ الوجه الثاني عدم تعارض الخبر المخالف مع الموافق؛ وذلك لعدم كون المخالف حجّةً أصلاً والتنافي بينهما أظهر من الشمس.

فإنّه يقال: إنّ الغرض هو الاستدلال علىٰ طرح الخبر المنافي للكتاب مطلقاً، أي: سواء قلنا بحجّيّته ومعارضته أم لا، كما أشار إليه بقوله:

وغرضه الاستدلال علىٰ طرح الخبر المنافي، سواء قلنا بحجّيته مع معارضته لظاهر الكتاب، أم قلنا بعدم حجّيّته، فلا يتوهّم التنافي بين دليليه.

ثمّ إنّ توضيح الأمر في هذا المقام يحتاج إلىٰ تفصيل أقسام ظاهر الكتاب أو السنة المطابق لأحد المتعارضين.

فنقول: إنّ ظاهر الكتاب إذا لوحظ مع الخبر المخالف فلا يخلو عن صور ثلاث:

الأُولىٰ: أن يكون علىٰ وجه لو خُلّي الخبر المخالف له عن معارضه المطابق له كان مقدّماً عليه، لكونه نصّاً بالنسبة إليه، لكونه أخصّ منه أو غير ذلك، بناءً علىٰ تخصيص الكتاب

(وغرضه الاستدلال علىٰ طرح الخبر المنافي، سواء قلنا بحجّيّته مع معارضته لظاهر الكتاب)، كما هو مقتضىٰ الوجه الأوّل، (أم قلنا بعدم حجّيّته)، كما هو مقتضىٰ الوجه الثاني.

وملخص الكلام أنّه أتىٰ بدليلين علىٰ تقديرين لا أنّه حكم بحجّيّته وعدم حجّيّته، كي يحصل التنافي.

(فلا يتوهّم التنافي بين دليليه. ثمّ إنّ توضيح الأمر في هذا المقام يحتاج إلىٰ تفصيل أقسام ظاهر الكتاب أو السنة المطابق لأحد المتعارضين).

وملخّصه علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، أنّ الخبر المخالف إن كانت دلالته أقوىٰ من دلالة الكتاب كان مقدّماً عليه تعييناً في فرض، وتخييراً في فرض، ويطرح في فرض، ويتساقط الخبران ويرجع إلىٰ الكتاب في فرض، وإن كان مبايناً له بحيث يتوقف جمعهما علىٰ التصرف فيهما يسقط عن الحجّيّة رأساً، وإن كان مخالفاً له بحيث يتوقف جمعهما علىٰ التصرّف في أحدهما يسقط عن الحجّيّة رأساً في فرض، ويكون الكتاب مرجّحاً للموافق في فرض، وكذا السنة.

وأمّا التفصيل (فنقول: إنّ ظاهر الكتاب إذا لوحظ مع الخبر المخالف فلا يخلو عن صور ثلاث:)

(الأُولىٰ: أن يكون علىٰ وجه لو خُلّي الخبر المخالف له عن معارضه المطابق له كان مقدّماً عليه؛ لكونه)، أي: المخالف (نصّاً) أو أظهراً (بالنسبة إليه)، أي: الكتاب.

(لكونه)، أي: الخبر المخالف (أخصّ منه)، أي: الكتاب.

بخبر الواحد.

فالمانع عن التخصيص حينئذ ابتلاء الخاصّ بمعارضة مثله، كما إذا تعارض أكرم زيداً العالم، ولا تكرم زيداً العالم، وكان في الكتاب عموم يدلّ على وجوب اكرام العلماء، ومقتضى

(أو غير ذلك) من موارد كون الخبر المخالف نصّاً أو أظهر.

(بناء على تخصيص الكتاب بخبر الواحد).

أي: تقديم خبر الواحد ـ فيما إذا كان نصّاً مخالفاً للكتاب عليه ـ مبني على القول بجواز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد، كما هو الحقّ، إذ لا مانع من تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد، كما حقّق في محلّه؛ لأن المراد من أخبار العرض الآمرة بطرح مخالف الكتاب وأخبار العلاج الآمرة بطرح ما خالف منهما الكتاب غير هذه المخالفة؛ فإنّ مورد الجمع المقبول، كحمل العامّ على الخاصّ ليس مورد المخالفة، وأمّا قطعيّة سند الكتاب دون الخبر فغير مانع أيضاً؛ لأن التزاحم إنّما هو بين سند الخبر ودلالة الكتاب، واعتبار السند حاكم عليها في مورد الجمع المقبول، كما عرفت.

(فالمانع عن التخصيص حينئذٍ ابتلاء الخاصّ بمعارضة مثله)، أي: المانع منحصر في المعارض.

(كما إذا تعارض أكرم زيداً العالم، ولا تكرم زيداً العالم، وكان في الكتاب عموم يدلّ على وجوب إكرام العلماء).

فإنّ الخاصّ الثاني مخالف للكتاب ونصّ بالنسبة إليه، فيكون مخصّصاً له لولا المعارض، كما أنّ (ثمن العذرة سحت)[1] مخصّص لعموم ﴿أحلّ اللّهُ البَيْعَ﴾[2]، لولا كونه معارضاً بـ(لا بأس ببيع العذرة)[3] وهكذا.

(ومقتضى القاعدة) وهي تقدّم الأقوى دلالة على غيره (في هذا المقام)، أي: في صورة

---

(١) التهذيب ٦: ٣٧٢ / ١٠٨٠. الاستبصار ٣: ٥٦ / ١٨٢. الوسائل ١٧: ١٧٥، أبواب مايكتسب به، ب ٤٠، ح ١.

(٢) البقرة: ٢٧٥.

(٣) التهذيب ٦: ٣٧٢ / ١٠٨١. الاستبصار ٣: ٥٦ / ١٨١، ١٨٣. الوسائل ١٧: ١٧٥، أبواب مايكتسب به، ب ٤٠، ح ٢، ح ٣.

القاعدة في هذا المقام أن يلاحظ أولاً جميع مايمكن أن يرجّح به الخبر المخالف للكتاب علىٰ المطابق له، فإن وجد شيء منها.

رجّح المخالف به وخصّص به الكتاب؛ لأن المفروض انحصار المانع عن تخصيصه به في ابتلائه بمزاحمة الخبر المطابق للكتاب؛ لأنه مع الكتاب من قبيل النصّ والظاهر، وقد عرفت أنّ العمل بالنصّ ليس من باب الترجيح، بل من باب العمل بالدليل، والقرينة في مقابلة أصالة الحقيقة حتىٰ لو قلنا بكونها من باب الظهور النوعي، فإذا عولجت المزاحمة بالترجيح

كون الخبر المخالف أقوىٰ دلالةً من الكتاب، هو أن يقطع النظر عن ظاهر الكتاب؛ لأنّ اعتباره معلّق بعدم قرينة صارفة والخبر المخالف قرينة، وأخبار العرض علىٰ الكتاب وكذا أخبار العلاج منصرفة الىٰ غير هذه المخالفة.

وبعبارة أُخرىٰ: إنّ الخبر الخاصّ المخالف لعموم الكتاب لا يكون مخالفاً له حقيقة، بل هو قرينة مبيّنة لمقدار مدلول عموم الكتاب، فلا يشمله مادلّ علىٰ وجوب طرح ما يخالف الكتاب، كأخبار العرض علىٰ الكتاب مثلاً.

فعلىٰ هذا يجب **(أن يلاحظ أولاً جميع ما يمكن أن يرجّح به الخبر المخالف للكتاب علىٰ المطابق له، فإن وجد شيء منها)**.

أي: من المرجّحات في الخبر المطابق بأن يكون راويه أعدل مثلاً يؤخذ به ويطرح المخالف؛ لأجل المرجّح المزبور لا لمخالفة الكتاب، وإن وجد شيء منها في الخبر المخالف **(رجّح المخالف به)** ويطرح الموافق **(وخصّص به)**، أي: بالخبر المخالف **(الكتاب؛ لأن المفروض انحصار المانع عن تخصيصه في ابتلائه بمزاحمة الخبر المطابق للكتاب)**.

وذلك لما تقدّم من أنّه لا مانع عن تقديم الخبر المخالف الخاصّ علىٰ العامّ، لا من ناحية الخبر المخالف لقوة دلالته، ولا من ناحية الكتاب، لجواز تأويله وتخصيصه بخبر الواحد، فينحصر المانع في المعارض، فإذا ارتفع ذلك المعارض تمّ تأويل الكتاب به، كما أشار إليه بقوله:

(لأنه مع الكتاب من قبيل النصّ والظاهر، وقد عرفت) سابقاً **(أنّ العمل بالنصّ ليس من باب الترجيح)** لأحد المتعارضين.

(بل من باب العمل بالدليل، والقرينة في مقابلة أصالة الحقيقة حتىٰ لو قلنا بكونها من

صار المخالف كالسليم عن المعارض، فيصرف ظاهر الكتاب بقرينة الخبر السليم، ولو لم يكن هناك مرجّح. فإن حكمنا في الخبرين المتكافئين بالتخيير إمّا لأنه الأصل، في المتعارضين، وإمّا لورود الأخبار بالتخيير كان اللّازم التخيير، وأنّ له أن يأخذ بالمطابق وأن يأخذ بالمخالف، فيخصّص به عموم الكتاب، لماسيجيء من أنّ موافقة أحد الخبرين للأصل لايوجب رفع التخيير، وإن قلنا بالتساقط أو التوقف كان المرجّح هو ظاهر

باب الظهور النوعي).

فإنّ الأقوىٰ دلالة قرينة صارفة في مقابل أصالة الحقيقة، سواء كان اعتبار هذا الأصل عند العقلاء وأهل اللسان من باب التعبّد أو الظنّ الظهوري؛ لأنه علىٰ كلّ تقدير معلّق بعدم القرينة علىٰ الخلاف، وبالجملة كان المانع منحصراً في المزاحم.

(فإذا عولجت المزاحمة بالترجيح صار المخالف كالسليم عن المعارض، فيصرف ظاهر الكتاب بقرينة الخبر السليم، ولو لم يكن هناك مرجّح. فإن حكمنا في الخبرين المتكافئين بالتخيير إمّا لأنه الأصل)، كما إذا قلنا باعتبار الأمارات من باب السببيّة دون الطريقيّة، حيث يكون مقتضىٰ الأصل الأوّلي حينئذٍ هو التخيير (في المتعارضين).

(وإمّا) لأنه الأصل الثانوي؛ وذلك (لورود الأخبار بالتخيير كان اللّازم التخيير، وأنّ له أن يأخذ بالمطابق) ويطرح المخالف، (وأن يأخذ بالمخالف)، وحينئذٍ (فيخصّص به عموم الكتاب، لما سيجيء من انّ موافقة أحد الخبرين للأصل لا يوجب رفع التخيير).

توضيحه علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، أنّ التخيير إن كان عقليّاً، كما علىٰ السببيّة كان الخبر المختار دليلاً اجتهاديّاً مؤدّاه حكم واقعي، كالخبر السليم أو الراجح يترتّب عليه آثار الواقع.

ومنها: كونه قرينة صارفة لظاهر الكتاب، فيجوز في ما نحن فيه اختيار الخبر المخالف وجعله قرينة صارفة.

وأمّا إن كان شرعيّاً مستفاداً من أخبار العلاج، كما علىٰ القول باعتبار الأمارات علىٰ نحو الطريقيّة فقد يتوهّم أنّ معنىٰ التخيير مجرّد العمل بالمختار تعبّداً من دون أن يكون دليلاً اجتهاديّاً منزّلاً مؤدّاه منزلة الواقع، فلا يجري التخيير في ما نحن فيه، بل تكون أصالة الحقيقة في الكتاب التي هي من الأمارات الظنّيّة المعتبرة حاكمة علىٰ التخيير الذي هو

الكتاب. فتلخّص أنّ الترجيح بظاهر الكتاب لايتحقّق [بمقتضىٰ القاعدة] في شيء من فروض هذه الصورة.

الثانية: أن يكون علىٰ وجه لو خُلّي الخبر المخالف له عن معارضه لكان مطروحاً لمخالفة الكتاب، كما إذا تباين مضمونهما كلّيّة، كما لوكان ظاهر الكتاب في المثال المتقدّم وجوب إكرام زيد العالم، واللّازم في هذه الصورة خروج الخبر المخالف عن الحجّيّة رأساً، لتواتر الأخبار ببطلان الخبر المخالف للكتاب والسنة، والمتيقّن من المخالفة هذا الفرد.

أمر تعبّدي، فيكون مرجّحاً للخبر الموافق.

وفيه: ما سيجيء في دفع توهّم تعارض الأُصول العمليّة مع التخيير من أنّ ظاهر أخبار العلاج كون التخيير كالترجيح، وأنّ الخبر المختار كالسليم والراجح دليل اجتهادي مؤدّاه حكم واقعي تترتّب عليه الآثار.

ومنها: تأويل الكتاب لو اختار المخالف.

(وإن قلنا بالتساقط أو التوقف) كما توهّمه بعضٌ، (كان المرجّح هو ظاهر الكتاب. فتلخّص أنّ الترجيح بظاهر الكتاب لا يتحقّق بمقتضىٰ القاعدة)، أي: قاعدة تقديم الأقوىٰ دلالةً (في شيء من فروض هذه الصورة).

وفرضها اربعة فصّلنا حكم كلّها، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، ولعلّ المراد من الفروض الأربعة هي الترجيح والتخيير، والتساقط، والتوقف.

(الثانية: أن يكون علىٰ وجه لو خلّي الخبر المخالف له عن معارضه لكان مطروحاً لمخالفة الكتاب، كما إذا تباين مضمونهما كلّيّة)، بمعنىٰ توقف الجمع بينهما علىٰ التصرّف في كليهما.

(كما لو كان ظاهر الكتاب في المثال المتقدّم وجوب إكرام زيد العالم).

بأن يرد في الكتاب أكرم زيداً العالم وورد في خبر لا تكرم زيداً العالم، وفي خبر آخر أكرم زيداً العالم، فإنّ الخبر الأوّل مباين للكتاب، واللّازم في هذه الصورة خروج الخبر المخالف عن الحجّيّة رأساً لا مجرّد طرحه لمخالفة الكتاب.

وذلك (لتواتر الأخبار ببطلان الخبر المخالف للكتاب).

وهي أخبار العرض، أي: عرض مايرد من الخبر علىٰ كتاب اللّه فإن خالفه فهو

فيخرج الفرض عن تعارض الخبرين، فلا مورد للترجيح في هذه الصورة أيضاً؛ لأنّ المراد به تقديم أحد الخبرين لمزيّة فيه، لا لما يسقط الآخر عن الحجّيّة، وهذه الصورة عديمة المورد فيما بأيدينا من الأخبار المتعارضة.

الثالثة: أن يكون على وجه لو خلّي المخالف له عن المعارض لخالف الكتاب، لكن لا على وجه التباين الكلّي، بل يمكن الجمع بينهما بصرف أحدهما عن ظاهره.

باطل[1]، أو زخرف[2]، أو فاضربه على الجدار[3]، سواء كان له معارض أم لا، وسواء رجّح على معارضه ولو بحسب الدلالة أم لا.

(والمتيقّن من المخالفة هذا الفرد)، أعني: المخالفة على وجه التباين المذكور، وأمّا المخالفة على وجه العموم والخصوص ونحوه فقد عرفت أنها ليست بمخالفة.

(فيخرج الفرض عن تعارض الخبرين)، إذ المخالف للكتاب على وجه التباين ليس بحجّةٍ أصلاً، (فلا مورد للترجيح في هذه الصورة أيضاً؛ لأن المراد به)، أي: بالترجيح هو (تقديم أحد الخبرين لمزيّة فيه، لا) تقديم الخبر الموافق (لما)، أي: لأجل الكتاب الذي (يسقط الآخر عن الحجّيّة) رأساً. نعم، لولا أخبار العرض لطرحنا المخالف من باب المرجوحيّة لا عدم الحجّيّة رأساً.

(وهذه الصورة عديمة المورد فيما بأيدينا من الأخبار المتعارضة)؛ لأنها اُخذت من الاُصول الأوليّة بعد تنقيحها عن الأخبار المدسوسة المكذوبة التي كان فيها ما يخالف الكتاب بالتباين.

(الثالثة: أن يكون على وجه لو خلّي المخالف له عن المعارض لخالف الكتاب، لكن لا على وجه التباين الكلّي، بل) على وجه العموم من وجه بحيث (يمكن الجمع بينهما بصرف أحدهما عن ظاهره).

كما إذا أورد في الكتاب مثلاً: أكرم العلماء وفي خبر لا تكرم الشعراء، وفي خبر آخر أكرم العلماء، فإنّ الأوّل مخالف للكتاب بالعموم من وجه يحصل الجمع بتخصيص

---

(١) تفسير العياشي ١: ٢٠ / ٧. الوسائل ٢٧: ١٢٣، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٤٨.

(٢) الكافي ١: ٦٩ / ٣. الوسائل ٢٧: ١١١، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ١٤.

(٣) التبيان في تفسير القرآن ١: ٥. مجمع البيان ١: ١٣.

وحينئذ فإن قلنا بسقوط الخبر المخالف بهذه المخالفة عن الحجّيّة كان حكمها حكم الصورة الثانية، وإلّا كان الكتاب مع الخبر المطابق بمنزلة دليل واحد عارض الخبر المخالف، والترجيح حينئذ بالتعاضد وقطعيّة سند الكتاب، فالترجيح بموافقة الكتاب منحصر في هذه الصورة الأخيرة. لكنّ هذا الترجيح مقدّم علىٰ الترجيح بالسند؛ لأن أعدليّة الراوي في الخبر المخالف لاتقاوم قطعيّة سند الكتاب الموافق للخبر الآخر، وعلىٰ الترجيح بمخالفة العامّة؛ لأن التقيّة غير متصورة في الكتاب الموافق للخبر الموافق للعامّة، وعلىٰ المرجّحات الخارجيّة؛ لأن الأمارة المستقلة المطابقة للخبر الغير المعتبرة لاتقاوم الكتاب المقطوع الاعتبار. ولو فرضنا الأمارة المذكورة مسقطة لدلالة الخبر والكتاب المخالفين لها عن الحجّيّة، لأجل القول بتقييد اعتبار الظواهر بصورة عدم قيام الظنّ الشخصي علىٰ خلافها

أحدهما بالآخر.

(وحينئذ فإن قلنا بسقوط الخبر المخالف بهذه المخالفة عن الحجّيّة).

بأن يقال بشمول أخبار العرض علىٰ هذا النحو من المخالفة وعدم اختصاصها بالمخالفة علىٰ وجه التباين (كان حكمها حكم الصورة الثانية)، أي: يطرح المخالف وإن كان أقوىٰ دلالةً من معارضه، كما يأتي لعدم الحجّيّة لا للمرجوحيّة.

(لكنّ هذا الترجيح مقدّم على الترجيح بالسند؛ لأن أعدليّة الراوي في الخبر المخالف لا تقاوم قطعيّة سند الكتاب الموافق للخبر الآخر)؛ لأن الأعدليّة توجب الظنّ الشأني بالصدق والكتاب قطعيّ الصدق.

(وعلىٰ الترجيح بمخالفة العامّة) بناء علىٰ كونها من مرجّحات جهة الصدور.

(لأن التقيّة) كما لا تتصوّر في الخبر المخالف للكتاب كذلك (غير متصورة في الكتاب الموافق للخبر الموافق للعامّة).

وعدم تصور التقيّة فيالكتاب أظهر من الشمس، وكذلك يقدّم الترجيح بموافقة الكتاب علىٰ تقدير تماميّته علىٰ المرجّحات الخارجيّة، كما أشار إليه بقوله:

(وعلىٰ المرجّحات الخارجيّة؛ لأن الأمارة المستقلة المطابقة للخبر الغير المعتبرة لا تقاوم الكتاب المقطوع الاعتبار. ولو فرضنا الأمارة المذكورة مسقطة لدلالة الخبر والكتاب المخالفين لها)، أي: الأمارة (عن الحجّيّة) بأن يكون الخبر المخالف للكتاب موافقاً للشهرة

خرج المورد عن فرض التعارض. ولعلّ ماذكرنا هو الداعي للشيخ، في تقديم الترجيح بهذا المرجّح علىٰ جميع ماسواه من المرجّحات وذكر الترجيح بها بعد فقد هذا المرجّح، إذا عرفت ما ذكرنا علمت توجّه الإشكال فيا دلّ من الأخبار العلاجيّة علىٰ تقديم بعض المرجّحات علىٰ موافقة الكتاب، كمقبولة ابن حنظلة[1].

بل وفي غيرها ممّا أُطلق فيها الترجيح بموافقة الكتاب والسنة، من حيث إنّ الصورة الثالثة قليلة الوجود في الأخبار المتعارضة، والصورة الثانية أقلّ وجوداً، بل معدومة، فلا

القويّة الموجبة لوهن ظاهر الكتاب والخبر.

(لأجل القول بتقييد اعتبار الظواهر بصورة عدم قيام الظنّ الشخصي علىٰ خلافها).

فالشهرة وإن لم تكن معتبرة إلّا أنّها لإفادتها الظنّ الفعلي علىٰ خلاف الظواهر تكون مانعة عن حجّيّة ظاهر الكتاب والخبر الموافق له، وحينئذٍ (خرج المورد عن فرض التعارض)؛ لأنّ التعارض فرع للحجّيّة فيعمل بالمخالف؛ وذلك لانتفاء المعارض له.

(ولعلّ ماذكرنا) من تقدّم مرتبة هذا المرجّح في مورد تماميّته علىٰ جميع ما سواه من المرجّحات غير الدلاليّة (هو الداعي للشيخ في تقديم الترجيح بهذا المرجّح علىٰ جميع ما سواه من المرجّحات وذكر الترجيح بها بعد فقد هذا المرجّح، إذا عرفت ما ذكرنا علمت توجّه الإشكال فيا دلّ من الأخبار العلاجيّة علىٰ تقديم بعض المرجّحات علىٰ موافقة الكتاب، كمقبولة ابن حنظلة).

وحاصل الكلام علىٰ ما في شرح الأستاذ الاعتمادي أنّ هناك إشكالاً يختصّ بالمقبولة التي قيّد فيها الترجيح بالكتاب بانتفاء الترجيح بالصفات والشهرة، وإشكالاً آخر يعمّها والروايات التي ذكر فيها الترجيح بالكتاب من دون تقييد بانتفاء مرجّح، كالمرفوعة وتاليها.

أمّا المختصّ بالمقبولة؛ فلأنك عرفت تقدّم هذا المرجّح علىٰ كلّ مرجّح، وقد قيّد فيها بانتفاء الصفات والشهرة. وأمّا الإشكال العامّ؛ فلأنك عرفت أنّ الترجيح بالكتاب إنّما يتمّ في الصورة الأخيرة فقط وهي نادرة الوجود، ومن البعيد كون هذه الأخبار الكثيرة ناظرة إليها، كما قال:

---

(١) الكافي ١: ٦٧ / ١٠. الفقيه ٣: ٥ / ١٨. الوسائل ٢٧: ١٠٦، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ١.

يتوهّم حمل تلك الأخبار عليها وإن لم تكن من باب ترجيح أحد المتعارضين بسقوط المخالف عن الحجّيّة مع قطع النظر عن التعارض.

ويمكن التزام دخول الصورة الأُولىٰ في الأخبار التي أُطلق فيها الترجيح بموافقة الكتاب، فلا يقلّ موردها، وماذكر من ملاحظة الترجيح بين الخبرين المخصّص أحدهما لظاهر الكتاب ممنوع، بل نقول: إنّ ظاهر تلك الأخبار ـ ولو بقرينة لزوم قلّة المورد بل عدمه، وبقرينة بعض الروايات الدالّة علىٰ ردّ بعض ماورد في الجبر والتفويض بمخالفة الكتاب مع كونه ظاهراً في نفيها ـ أنّ الخبر المعتضد بظاهر الكتاب لايعارضه الخبر الآخر وإن كان لو

(من حيث إنّ الصورة الثالثة قليلة الوجود في الأخبار المتعارضة).

إن قلتَ: أخبار العلاج شاملة للصورة الثانية أيضاً؛ لأنّ المراد من طرح ماخالف منهما الكتاب أعمّ من طرحه عنوان المرجوحيّة، كما في الصورة الثالثة أو لعدم الحجّيّة رأساً، كما في الصورة الثانية، فلا يقلّ المورد حينئذٍ.

قلتُ: (والصورة الثانية أقلّ وجوداً، بل معدومة، فلا يتوهّم حمل تلك الأخبار عليها).

بمعنىٰ أنّه لا يقال إنّا نحمل أخبار الترجيح علىٰ هذه الصورة.

(وإن لم تكن) هذه الصورة (من باب ترجيح أحد المتعارضين بسقوط المخالف) المباين (عن الحجّيّة مع قطع النظر عن التعارض).

أي: ولو لم يكن تعارض في البين. وبالجملة يبعد كون أخبار العلاج ناظرةً إلىٰ الثالثة النادرة وجوداً، ولا معنىٰ لإدخال الصورة الثانية المعدومة وجوداً.

(ويمكن التزام دخول الصورة الأُولىٰ في الأخبار التي أُطلق فيها الترجيح بموافقة الكتاب، فلا يقلّ موردها).

أي: مورد أخبار الترجيح بموافقة الكتاب، فلا يتوجّه إليها إشكال ندرة مواردها. نعم، لو فرض كون الخبر المخالف أقوىٰ دلالةً من الآخر، كقوّته علىٰ الكتاب فلا شكّ في تقديمه عليهما، كما إذا ورد في خبر لاتكرم زيداً العالم وفي آخر أكرم العلماء، وفي الكتاب أكرم العلماء، كان الخبر الأوّل مخصّصاً للخبر الثاني والكتاب.

(وما ذكر من ملاحظة الترجيح بين الخبرين المخصّص أحدهما لظاهر الكتاب ممنوع، بل نقول: إنّ ظاهر تلك الأخبار ـ ولو بقرينة لزوم قلّة المورد بل عدمه، وبقرينة بعض

انفرد رفع اليد به عن ظاهر الكتاب.

وأمّا الإشكال المختصّ بالمقبولة من حيث تقديم بعض المرجّحات علىٰ موافقة الكتاب، فيندفع بما أشرنا إليه سابقاً من أنّ الترجيح بصفات الراوي منها من حيث كونه حاكماً. وأوّل المرجّحات الخبريّة فيه هي شهرة إحدىٰ الروايتين وشذوذ الأُخرىٰ، ولا بُعد في تقديمه علىٰ موافقة الكتاب.

الروايات الدالّة علىٰ ردّ بعض ماورد في الجبر والتفويض بمخالفة الكتاب مع كونه ظاهراً في نفيهما).

وملخّص الكلام أنّه قد أُطلق فيها علىٰ الخبر الدالّ علىٰ الجبر والتفويض بأنّه مخالف للكتاب، فيكون مردوداً مع أنّ الكتاب ظاهر في نفيهما، فيفهم منه أنّ ما ينافي ظاهر الكتاب يكون مخالفاً له سواء كانت المنافاة من حيث العموم والخصوص المطلق أو من وجه أو التباين.

ولازمه (أنّ الخبر المعتضد بظاهر الكتاب لا يعارضه الخبر الآخر وإن كان) أقوىٰ دلالة من الكتاب، بحيث (لو انفرد رفع اليد به عن ظاهر الكتاب)؛ لكونه أقوىٰ دلالة فلا تشمله أخبار العرض.

(وأمّا الإشكال المختصّ بالمقبولة من حيث تقديم بعض المرجّحات علىٰ موافقة الكتاب، فيندفع بما أشرنا إليه سابقاً من أنّ الترجيح بصفات الراوي منها من حيث كونه)، أي: الراوي (حاكماً) لا من حيث كونه راوياً.

قال التنكابني في المقام ما هذا لفظه: «والأولىٰ أن يقال بأن الترتيب ساقط وأنّ كلّ مزيّة تكون عند المجتهد أرجح من غيره يقدّم عليه من غير اعتبار الترتيب الذكري، ولا فرق في ذلك بين الشهرة وغيرها في إمكان تقديمها علىٰ ظاهر الكتاب بعد إفادتها لمزيّة أقوىٰ». انتهىٰ مورد الحاجة.

(وأوّل المرجّحات الخبريّة فيه هي شهرة إحدىٰ الروايتين وشذوذ الأُخرىٰ، ولا بُعد في تقديمه علىٰ موافقة الكتاب) من جهة كونها موهنة للعموم من أجل كشفها عن الشهرة الفتوائيّة.

وبعبارة أُخرىٰ، كما في شرح الاعتمادي: كما أنّ موافقة أحد الخبرين لفتوىٰ المشهور

ثمّ إنّ حكم الدليل المستقل المعاضد لأحد الخبرين حكمه حكم الكتاب والسنة في الصورة الأُولىٰ، وأمّا في الصورتين الأخيرتين فالخبر المخالف له يعارض مجموع الخبر الآخر والدليل المطابق له، والترجيح هنا بالتعاضد لا غير.

يوجب سقوط الآخر عن الحجّيّة كذلك شهرة أحدهما من حيث الرواية في الأُصول الأربعمائة، الكاشف عن عمل المشهور بها إذا كان قريباً من الإجماع، كما هو ظاهر مفروض المقبولة، حيث قال: فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه. نعم، مجرّد شهرة الرواية بما هي كما هو ظاهر المقبولة لا يسقط الآخر عن الحجّيّة، ولعلّه لذا لم يجزم المصنف ﷺ.

(ثمّ إنّ حكم الدليل المستقل المعاضد لأحد الخبرين حكمه حكم الكتاب والسنة في الصورة الأُولىٰ)، وهو العموم والخصوص المطلق.

فلو كان للخبر المخالف مرجّح آخر يُقدّم علىٰ الموافق ويُخصّص به الدليل المستقل، وإن لم يحكم بالتخيير يكون الدليل مرجعاً، كما في شرح التنكابني.

وفي الاعتمادي: فإذا ورد في خبر لا تكرم زيداً العالم، وفي آخر أكرم زيداً العالم وورد لفظ عامّ، كأكرم العلماء في خبر أو فتوىٰ مشهور أو معقد إجماع محكي بناء علىٰ اعتبارهما، أو معقد إجماع محقّق، فالخبر الثاني معاضد بالعامّ إلّا أنّ الأوّل لكونه نصّاً يكون قرينة صارفة للعامّ تعييناً في فرض وتخييراً في فرض، ويطرح في فرض، ويتساقطان ويرجع إلىٰ العامّ في فرض، ولو فرض في المثال حكم العقل بإكرام كلّ عالم أو قام الإجماع عليه لا علىٰ مجرّد لفظ عامٍّ، كما مرّ، فهو دليل قطعي لا مجال معه للدليل الظنيّ الموافق أو المخالف.

(وأمّا في الصورتين الأخيرتين)، يعني: في الصورة المخالفة من حيث العموم من وجه ومن حيث التباين الكلّي (فالخبر المخالف له)، أي: المعاضد (يعارض مجموع الخبر الآخر والدليل المطابق له، والترجيح هنا بالتعاضد لاغير).

فإذا ورد في خبر وجوب إكرام زيد العالم، وفي خبرين أو خبر وشهرة أو خبر وإجماع محكي بناءً علىٰ أعتبارهما عدم وجوب إكرام زيد العالم، لكان التعارض بالتباين والترجيح بالتعاضد لا بسقوط المخالف عن الحجّيّة رأساً، كما في مخالفة الكتاب والسنة، ولو فرض في المثال حكم العقل أو قيام الإجماع علىٰ عدم وجوب إكرام زيد، فهو دليل قطعي لا

وأمّا القسم الثاني: وهو ما لا يكون معاضداً لأحد الخبرين، فهي عدّة أُمور:

منها: الأصل، بناءً علىٰ كون مضمونه حكم الله الظاهري، إذ لو بني علىٰ إفادة الظنّ بحكم الله الواقعي كان من القسم الأوّل، ولا فرق في ذلك بين الأُصول الثلاثة، أعني: أصالة البراءة والاحتياط والاستصحاب.

تصل معه النوبة إلىٰ ظنّي موافق أو مخالف.

وإذا ورد في خبر وجوب إكرام العلماء وفي خبرين أو خبر وشهرة أو خبر وظاهر معقد إجماع محكي أو محقّق حرمة إكرام الشعراء، فالتعارض بالعموم من وجه والتقديم بالتعاضد، ولو فرض في المثال حكم العقل بحرمة إكرام الشعراء أو قام الإجماع عليه لا علىٰ مجرّد لفظ عامّ، كما مرّ فيُخصّص عموم إكرام العلماء بالدليل القطعي، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(وأمّا القسم الثاني: وهو ما لا يكون معاضداً لأحد الخبرين، فهي عدّة أُمور).

يبلغ عدد ما تعرّض به المصنف‏ﷺ أربعة عشر أمراً:

الأُصول الثلاثة، أي: أصالة البراءة والاحتياط والاستصحاب، وثلاثة مرجّحات للناقل، وواحد للمقرّر، وواحد للحاظر، وواحد للمبيح، وخمس لتقديم المحرّم علىٰ الواجب، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(منها: الأُصل) العملي، إذ اللفظي من المرجّح الخارجي المعاضد، ومورده الصورة الأُولىٰ من الصور الثلاث، وعرفت أنّ مقتضىٰ القاعدة عدم كونه مرجّحاً وأنّه لابدّ من موافقة الكتاب والسنة.

(بناءً علىٰ كون مضمونه حكم اللّه الظاهري، إذ لو بني علىٰ إفادة الظنّ بحكم اللّه الواقعي) كما ذهب إليه البعض في البراءة والاستصحاب (كان من القسم الأوّل) كموافقة الكتاب.

بل علىٰ هذا البناء أيضاً لا يصلحان للترجيح؛ لتقيد اعتبارهما بعدم الدليل علىٰ الخلاف، كما أنّ حكم العقل في الشبهة التحريميّة بالإباحة أو الحظر علىٰ تقدير كونهما واقعيين أيضاً لا يصلح مرجّحاً؛ لتقيده بعدم حكم الشرع بخلافه، علىٰ ما في شرح الأُستاذ.

(ولا فرق في ذلك)، أي: في المرجحيّة، (بين الأُصول الثلاثة، أعني: أصالة البراءة

لكن يشكل الترجيح بها، من حيث إنّ مورد الأُصول ما إذا فقد الدليل الاجتهادي المطابق أو المخالف، فلا مورد لها إلّا بعد فرض تساقط المتعارضين لأجل التكافؤ، والمفروض أنّ الأخبار المستفيضة دلّت على التخيير مع فقد المرجّح، فلا مورد للأصل في تعارض الخبرين رأساً.

والاحتياط والاستصحاب).

وأمّا التخيير بين المحذورين فلا يعقل موافقته لأحد الخبرين، فإذا دلّ خبر على حلّ التتن وآخر على حرمته، فالأوّل موافق للبراءة عقلاً وشرعاً أو شرعاً فقط عند المجتهدين، والثاني موافق للاحتياط عقلاً وشرعاً أو شرعاً فقط عند الأخباريين.

وإذا دلّ خبر على وجوب الدّعاء عند الهلال وآخر على عدمه فالثاني موافق للبراءة عقلاً وشرعاً بالاتفاق، وإذا دلّ خبر على جزئيّة السورة وآخر على عدمها، فالأوّل موافق للأصل عند من يقول بالاحتياط في الأجزاء والشرائط، والثاني موافق للأصل عند من يقول بالبراءة فيهما.

وإذا دلّ خبر على بقاء نجاسة الماء بعد زوال تغيّره بنفسه وآخر على طهارته، فالأوّل مطابق للاستصحاب، ففي هذه الأمثلة يرجع إلى ماهو مطابق للأصل إن تمّ الترجيح به، وإذا دلّ خبر على وجوب الظهر وآخر على وجوب الجمعة لا يطابق شيء منهما للأصل.

(لكن يشكل الترجيح بها، من حيث إنّ مورد الأُصول ما إذا فُقد الدليل الاجتهادي المطابق أو المخالف).

لأن الدليل حاكم على الأصل، إذ مورد الأصل هو الشكّ في الحكم الواقعي، فمع وجود الدليل الموافق أو المخالف لا وجود للأصل أصلاً، حتى يكون مرجّحاً، فلا فرق في انتفاء الأصل بين قيام الدليل على الحلّ فقط أو على الحرمة كذلك أو تعارضا، كما في شرح الأستاذ الاعتمادي.

(إلّا بعد فرض تساقط المتعارضين لأجل التكافؤ)، أي: لو قلنا بالتوقف أو التساقط في المتكافئين كان الأصل مرجعاً.

(والمفروض أنّ الأخبار المستفيضة دلّت على التخيير مع فقد المرجّح، فلا مورد للأصل في تعارض الخبرين رأساً).

فلابدّ من التزام عدم الترجيح بها، وأنّ الفقهاء إنّما رجّحوا بأصالة البراءة والاستصحاب في الكتب الاستدلالية من حيث بنائهم علىٰ حصول الظنّ النوعي بمطابقة الأصل، وأمّا الاحتياط، فلم يعلم منهم الاعتماد عليه، لا في مقام الإسناد ولا في مقام الترجيح ، وقد يتوهّم أنّ مادلّ علىٰ ترجيح التخيير مع تكافؤ الخبرين معارض بما دلّ علىٰ الأُصول الثلاثة، فإنّ مورد الاستصحاب عدم اليقين، بخلاف الحالة السابقة، وهو حاصل مع تكافؤ الخبرين.

لا بنحو المرجّحيّة، إذ لا وجود للأصل مع وجود الدليل، كي يكون مرجّحاً ولا بنحو المرجعيّة، إذ لا نقول في المتكافئين بالتوقف أو التساقط، كي يكون الأصل مرجعاً، بل نقول بالتخيير.

(فلابدّ من التزام عدم الترجيح بها، وأنّ الفقهاء إنّما رجّحوا بأصالة البراءة والاستصحاب في الكتب الاستدلاليّة من حيث بنائهم علىٰ حصول الظنّ النوعي بمطابقة الأصل).

فيكون كلّ واحد من البراءة والاستصحاب حجّةً من باب الظنّ النوعي المطلق أو المقيّد بعدم الظنّ الشخصي، وعلىٰ التقديرين يخرجان عن الأصل ويدخلان في الأمارات فيصلحان للمرجّحيّة.

(وأمّا الاحتياط) الذي يُحرز به الواقع من دون ظنّ بصدق الخبر إذا فرض موافقته لأحد الخبرين، (فلم يعلم منهم الاعتماد عليه، لا في مقام الإسناد)، كما في الشكّ في المكلّف به الذي يجب فيه الاحتياط، فإنّهم يستندون إلىٰ الاحتياط فيه، (ولا في مقام الترجيح)، أي: لم يتمسّك به ترجيحاً للخبر الموافق.

(وقد يتوهّم أنّ مادلّ علىٰ ترجيح التخيير مع تكافؤ الخبرين معارض بما دلّ علىٰ الأُصول الثلاثة).

حاصل التوهم علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي أنّ الخبر الموافق للأصل أو المخالف له إن كان سليماً عن المعارض كان حاكماً علىٰ الأصل؛ لارتفاع الشكّ به، وأمّا إذا تعارض فيبقىٰ الشكّ بحاله، وحينئذٍ تتعارض أدلّة التخيير مع أدلّة الأُصول.

(فإنّ مورد الاستصحاب عدم اليقين، بخلاف الحالة السابقة، وهو حاصل مع تكافؤ

ويندفع: بأنّ مادلّ علىٰ التخيير حاكم علىٰ الأصل، فإنّ مؤدّاه جواز العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة والالتزام بارتفاعها.

فكما أنّ مادلّ علىٰ تعيين العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة مع سلامته عن المعارض حاكم علىٰ دليل الاستصحاب، كذلك يكون الدليل الدالّ علىٰ جواز العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة المكافىء لمعارضه حاكماً عليه من غير فرق أصلاً، مع أنّه لو فرض

الخبرين).

ففي مسألة الماء المتغيّر، كما أنّه لولا الخبران يجري الاستصحاب لوجود موضوعه، أعني: الشكّ في البقاء، فكذا مع تعارض الخبرين.

وكذا في مسألة دلالة خبر علىٰ حرمة التتن ودلالة آخر علىٰ الحليّة، فكما تجري البراءة لولا الخبران لوجود موضوعها، أعني: الشكّ في التكليف، كذلك تجري مع تعارضهما.

وكذا في مسألة وجوب السورة، كما أنّه لولا الخبران يجري الاحتياط؛ وذلك للشكّ في المكلّف به، فكذا مع تعارضهما. وبالجملة تتعارض أدلّة التخيير مع أدلّة الأصول فترجّح الثانية علىٰ الأُولىٰ؛ لأن أحد الخبرين موافق لها، ثمّ يرجّح الخبر الموافق علىٰ المخالف لموافقة الأصل له أو يتوقف ويعمل بالاحتياط، كما في شرح الأستاذ.

(ويندفع) بثلاثة وجوه:

فالأوّل ما أشار إليه بقوله: (بأنّ مادلّ علىٰ التخيير حاكم علىٰ الأصل).

فإنّ مادلّ علىٰ التخيير دّل عليه في المسألة الأُصوليّة، ومقتضاه حجّيّة كلا الخبرين تخييراً، وجواز العمل بكلّ منهما، وهو حاكم علىٰ الأصل في المسألة الفرعيّة. وبعبارة أُخرىٰ أنّ معنىٰ التخيير ليس مجرّد جواز العمل علىٰ طبق أحد الخبرين، بل تنزيل الخبر المختار منزلة الخبر السليم أو الراجح في ترتيب الآثار.

ومنها: رفع موضوع الأُصول العمليّة، كما أشار إليه بقوله: (فإنّ مؤدّاه جواز العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة)، كخبر طهارة الماء في المثال (والالتزام بارتفاعها)، فيرتفع به موضوع الاستصحاب، أعني: الشكّ في البقاء.

(فكما أنّ مادلّ علىٰ تعيين العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة مع سلامته عن المعارض

التعارض المتوهّم كانت أخبار التخيير أولىٰ بالترجيح وإن كانت النسبة عموماً من وجه؛ لأنها أقلّ مورداً، فيتعيّن تخصيص أدلّة الأصول، مع أنّ التخصيص في أخبار التخيير

حاكم علىٰ دليل الاستصحاب، كذلك يكون الدليل الدالّ علىٰ جواز العمل بالخبر المخالف للحالة السابقة المكافىء لمعارضه حاكماً) أيضاً.

أي: كما أنّه لو كان خبر طهارة الماء المذكور سليماً عن المعارض كان دليل وجوب العمل به تعييناً ـ وهو أدلّة الحجّيّة ـ حاكماً علىٰ الاستصحاب، كذلك مع وجود المكافىء كان دليل جواز العمل به تخييراً حاكماً عليه.

(من غير فرق أصلاً، مع)، أي: وثانياً (أنّه لو فرض التعارض المتوهّم) بزعم أنّ مفاد أخبار التخيير مجرّد جواز العمل علىٰ طبق كلّ منهما لا تنزيل المختار منزلة السليم.

(كانت أخبار التخيير أولىٰ بالترجيح وإن كانت النسبة عموماً من وجه).

وفي مورد العموم من وجه يجب تحقّق مادّتي الافتراق ومادّة الاجتماع، فنقول: إنّ مادّة افتراق أخبار التخيير هي موارد دوران الأمر بين المحذورين مثلاً، ومادّة افتراق أدلّة الأُصول هي موارد فقد النصّ وإجماله، ومادّة الاجتماع هي مورد موافقة أحد الخبرين للأصل.

وبالجملة، ترجّح أخبار التخيير لقوة دلالتها التي هي مقدّمة علىٰ كلّ مرجّح، علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(لأنها أقلّ مورداً)، أي: أخبار التخيير أقلّ مورداً من الأصل؛ لأن مورد الاستصحاب وجود الحالة السابقة مع الشكّ في بقائها، سواء كان هناك خبر أم لا، مع وجود الخبر سواء كان معارضاً مع الآخر أم لا.

ومع فرض التعارض كان الخبران المتعارضان متكافئين أم لا ؟ ومورد التخيير هو الخبران المتعارضان مع التكافؤ من جميع الجهات، ومن المعلوم قلّة مورده بالنسبة إلىٰ موارد الاستصحاب. وبالجملة أنّ الأُصول تجري عند فقد النص وإجماله، والشبهات الموضوعيّة والتخيير منحصر بالمتكافئين، فيكون التخيير بمنزلة الخاصّ والأُصل بمنزلة العامّ.

(فيتعيّن تخصيص أدلّة الأُصول، مع أنّ التخصيص في أخبار التخيير يوجب إخراج كثير

يوجب إخراج من كثير مواردها بل أكثرها، بخلاف تخصيص أدلّة الأُصول، مع أنّ بعض أخبار التخيير ورد في مورد جريان الأُصول، مثل مكاتبة عبد الله بن محمد[1] الواردة في فعل ركعتي الفجر في المحمل.

ومكاتبة الحِميَري المرويّة في الاحتجاج[2] الواردة في التكبير في كلّ انتقال من حال إلىٰ

من مواردها، بل أكثرها).

بل لا يبقىٰ مورد لها لأنّه مع تضّمن أحد الخبرين للتكليف الإلزامي يرجع إلىٰ أصل البراءة أو الاحتياط، علىٰ الخلاف المذكور في محلّه، ومع تضمن كلا الخبرين للتكليف الإلزامي وجوباً وتحريماً يرجع إلىٰ أصل التخيير العقلي في تعارض الاحتمالين. وكيف كان، فلا يبقىٰ مورد لأخبار التخيير أصلاً، أو يبقىٰ مورد قليل، إذ في أكثر موارد المتكافئين يكون أحدهما مطابقاً لأحد الأُصول، فتخصيص أخبار التخيير تخصيص للأكثر.

(بخلاف تخصيص أدلّة الأُصول)، فإنّ أكثر مواردها غير مورد التعارض، فلا يلزم من تخصيصها إخراج الأكثر.

وبالجملة، قلّة المورد من جهة ولزوم إخراج الأكثر من جهة يوجب قوة أخبار التخيير، فتكون مخصّصة لأدلّة الأُصول.

(مع)، أي: وثالثاً (أنّ بعض أخبار التخيير ورد في مورد جريان الأُصول)، فيدلّ علىٰ حكومتها عليها.

(مثل مكاتبة عبد اللّه بن محمد الواردة في فعل ركعتي الفجر في المحمل).

كتب إلىٰ موسى بن جعفر عليه السلام: أنّه اختلف أصحابنا في رواياتهم عن الصادق عليه السلام في ركعتي الصبح، فروىٰ بعضهم أن صلّهما في المحمل، وروىٰ بعضهم أنّ لا تصلّهما إلاّ علىٰ الأرض، فوقع عليه السلام: (موسع عليك بأيّة عملت).

فإنّ الأُولىٰ موافقة لمذهب البراءتي في الأجزاء والشرائط، والثانية موافقة لمذهب الاحتياطي فيهما، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(ومكاتبة الحِميَري المرويّة في الاحتجاج الواردة في التكبير في كلّ انتقال من حال إلىٰ

---

(١) التهذيب ٣: ٢٢٨ / ٥٨٣. الوسائل ٢٧: ١٢٢، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٤٤.

(٢) الاحتجاج ٢: ٥٦٨. الوسائل ٢٧: ١٢١، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ٣٩.

حال من أحوال الصلاة.

ومما ذكرنا ظهر فساد ما ذكره بعض من عاصرناه في تقديم الموافق للأصل علىٰ المخالف، من أنّ العمل بالموافق موجب للتخصيص فيما دلّ علىٰ حجّيّة المخالف، والعمل بالمخالف مستلزم للتخصيص فيما دلّ علىٰ حجّيّة الموافق وتخصيص الآخر فيما دلّ علىٰ حجّيّة الأُصول.

حال من أحوال الصلاة).

كُتب إلىٰ الصاحب عجل الله فرجه في المصلّىٰ إذا قام من التشهّد الأوّل إلىٰ الركعة الثالثة هل يجب عليه أن يكبّر أو يجوز أن يقول بحول الله وقوّته أقوم وأقعد؟.

الجواب في ذلك حديثان:

أحدهما (إذا انتقل من حالة إلىٰ أُخرىٰ فعليه التكبيرة).

أمّا الحديث الثاني: فإنّه روي: (أنّه إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبّر ثمّ جلس فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير، والتشهد الأوّل يجري هذا المجرىٰ، وبأ يّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً).

(ومما ذكرنا) من أنّه لا مورد لمرجّحيّة الأُصول، ولا لمرجعيتها (ظهر فساد ما ذكره بعض من عاصرناه) وهو السيّد المجاهد صاحب المفاتيح والمناهل علىٰ ما حكىٰ (في تقديم الموافق للأصل علىٰ المخالف، من أنّ العمل بالموافق موجب للتخصيص فيما دلّ علىٰ حجّيّة المخالف، والعمل بالمخالف مستلزم للتخصيص فيما دلّ علىٰ حجّيّة الموافق، وتخصيص الآخر فيما دلّ علىٰ حجّيّة الأُصول).

حاصله علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي أنّ العمل بالموافق موجب لتخصيص واحد وهو تخصيص المخالف، والعمل بالمخالف موجب لتخصيصين، أي: تخصيص دليل حجّيّة الموافق للأصل وتخصيص دليل الأصل؛ وذلك أنّه لو عمل بخبر حلّ التتن يُخصّص دليل حجّيّة خبر حرمة التتن،.وأمّا لو عمل بخبر حرمة التتن يخصّص دليل حجّيّة حلّ التتن، ودليل حجّيّة أصالة الحلّ والبراءة وقلّة التخصيص أولىٰ من كثرته، ووجه الفساد أنّ تقديم المخالف ليس من جهة التخصيص للأصل، بل من جهة الحكومة إذاكان الأصل شرعيّاً؛ وذلك لتقدّم مرتبة الخبر بالذات.

وبعبارة أُخرىٰ: إنّ أدلّة حجّيّة الأصل لا تشمل مورد وجود الخبر حتىٰ يلزم تخصيصها،

وأنّ الخبر الموافق يفيد ظنّاً بالحكم الواقعي، والعمل بالأصل يفيد الظنّ بالحكم الظاهري فيتقوّىٰ به الخبر الموافق، وأنّ الخبرين يتعارضان ويتساقطان، فيبقىٰ الأصل سليماً عن المعارض.

فعلىٰ كلّ تقدير يلزم تخصيص واحد. ثمّ قال:

(**وأنّ الخبر الموافق يفيد ظنّاً بالحكم الواقعي، والعمل بالأصل**) كأصالتي الحلّ والبراءة في المثال المذكور (**يفيد الظنّ بالحكم الظاهري فيتقوّىٰ به**)، أي: بسبب اجتماع الظنّين (**الخبر الموافق**)، فيقدّم الموافق علىٰ المخالف بعد تقويته بالأصل.

وهذا أيضاً فاسد، وجه الفساد أنّ مفاد الخبر حكم واقعي ومفاد الأصل حكم ظاهري، والحكم الظاهري ليس في مرتبة الحكم الواقعي؛ لأن مرتبة الحكم الظاهري متأخّرة عن الحكم الواقعي، فكيف يتقوّىٰ مفاد الأوّل بمفاد الثاني؟! فلا يجتمع الظنّان، كي يحصل التقوّي للخبر الموافق، بل دليل الحكم الواقعي حاكم علىٰ دليل الحكم الظاهري، ثمّ أشار إلىٰ المطلب الثالث بقوله:

(**وأنّ الخبرين يتعارضان ويتساقطان، فيبقىٰ الأصل سليماً عن المعارض**).

وهذا المطلب أيضاً فاسد، إذ لازم هذا هو كون الأصل مرجعاً بعد تساقط الخبرين المتعارضين، مع أنّ أصالة التخيير المستفادة من أخبار التخيير قد دلّت علىٰ عدم التساقط، فلا يكون الأصل مرجعاً أصلاً.

وبالجملة أنّ ماذكره صاحب المفاتيح من المطالب الثلاثة فاسد.

أمّا فساد الأوّل، فلما تقدّم من حكومة مادلّ علىٰ اعتبار الخبر المخالف علىٰ مادلّ علىٰ اعتبار الأصول، فلا تعارض بينهما، وليس هنا إلّا تخصيص واحد.

وأمّا فساد الثاني، فإنّه مع فرض كون الخبر الموافق مفيداً للظنّ بالحكم الواقعي والأصل مفيداً للظنّ بالحكم الظاهري لا يكون مضمون الخبر مؤيّداً بالأصل؛ وذلك لاختلاف مرتبتهما، فلا يترجّح به.

وأمّا فساد الثالث، فإنّه مع تساقط الخبرين لا يكون الأصل مرجّحاً، بل لو كان كان مرجعاً، مع أنّك قد عرفت ما في كونه مرجعاً أيضاً، هذا مضافاً إلىٰ عدم تساقط الخبرين نظراً إلىٰ ما عرفت من استفاضة الأخبار بالتخيير.

بقي هنا شيء: وهو أنّهم اختلفوا في تقديم المقرّر وهو الموافق للأصل على الناقل وهو الخبر المخالف له.

(بقي هنا شيء: وهو أنّهم اختلفوا في تقديم المقرّر ... إلىٰ آخره).

فلابدّ أوّلاً من بيان وجه تخصيص البحث عن الدليل المقرّر والناقل بالذكر بعد بيان حكم الترجيح بالأصل وعدمه، وثانياً من بيان وجه تسمية الدليل الموافق للأصل مقرّراً والمخالف له ناقلاً، وثالثاً من بيان الأقوال في المسألة.

أمّا الوجه في تخصيصه بالذكر، فلكونه محلّاً للنزاع برأسه، وأمّا وجه التسمية، فقد سمّي الموافق مقرّراً لتقريره الأصل علىٰ مقتضاه، والمخالف ناقلاً لنقله الحكم عن مقتضىٰ الأصل.

وأمّا الأقوال، فهي ستة علىٰ ما في الأوثق.

أحدها: تقديم المقرّر.

وثانيها: تقديم الناقل وهو المشهور.

وثالثها: التوقف.

ورابعها: التفصيل بين ما كان الخبران نبويّين وكانا معلومي التاريخ فيقدّم المتأخّر مطلقاً، سواء كان ناقلاً أم مقرّراً، وبين ما كانا مجهولي التاريخ أو كانا صادرين عن أحد الأئمة عليهم السلام عُلم تاريخهما أو لا، فقيل بالتوقف وقيل بتقديم الناقل وقيل بالعكس.

والتحقيق عدم الترجيح في المقام، لابموافقة الأصل ولا بمخالفته، سواء قلنا باعتبار الأصول من باب التعبّد، كما هو الحقّ أم من باب الظنّ.

أمّا علىٰ الأوّل، فأوّلاً: للأصل؛ لأن الترجيح كأصل الحجّيّة يحتاج إثباته إلىٰ دليل، وعدمه كاف في إثبات عدم جواز الترجيح بالأصول، لما ستعرف من ضعف أدلّة المثبتين.

وثانياً: إنّ الأصول غير جارية في مقابل الأدلّة، سواء كانت مخالفة لها أو موافقة، كما تقدّم من المصنف رحمه الله.

وثالثاً: إنّ مرتبة الأصول مع الأدلّة مختلفة لاعتبار الأولىٰ من باب التعبّد والثانية من باب الطريقيّة والكشف عن الواقع، فلا يصحّ الترجيح بها.

وأمّا علىٰ الثاني، فإنّ المراد بالأصول هنا هي الاستصحاب والبراءة والاحتياط،

والأكثر من الأُصوليين، منهم العلّامة ﷺ، وغيره، علىٰ تقديم الناقل، بل حكـي هـذا

والأخير غير مفيد للظنّ؛ لأن مقتضاه حصول العلم بحصول الواقع في ضمن المأتي به، لا الظنّ بكونه نفس الواقع بالخصوص، كما هو المعتبر في باب الترجيح.

وأمّا الثاني، فهو إن قيس إلىٰ الواقع فلا يفيد ظنّاً، إلّا أن تكون الواقعة كثيرة الابتلاء للمكلّف؛ لأنه مع عدم الوجدان حينئذٍ يحصل الظنّ بـالعدم فـي الواقـع، لكـنّه لا يـفيد المدّعىٰ كلّيّاً، وإن قيس إلىٰ الظاهر، فهو يفيد القطع دون الظنّ، مع أنّه لا يصلح للترجيح، كما عرفت.

وأمّا الأول فإن لوحظت إفادته للظنّ بالواقع ولو نوعاً، فـلا دليـل عـلىٰ اعـتباره بـهذا الاعتبار، وإن لوحظ اعتباره شرعاً من باب التعبّد، فلا يصلح للترجيح، كما عرفت. فنرجع إلىٰ توضيح العبارة طبقاً لما في شرح الأُستاذ الاعتمادي، حيث قال في المقام ما هذا لفظه:

ففي الشبهة الوجوبيّة يكون الدليل الدالّ علىٰ الوجوب ناقلاً بالاتفاق، والنافي مقرّراً كذلك، وأمّا في الشبهة التحريميّة، فعند القائل بأصالة الإباحة يكون الدليل الدالّ عـلىٰ الحرمة ناقلاً، والدالّ علىٰ الحلّ مقرّراً، وعند القائل بالحظر يكون الأمر بـالعكس، فـهذا البحث يفارق البحث السابق من جهتين:

إحداهما: إنّ المراد من الأصل ثمة هو الأُصول الثلاثة، سواء مدركها العقل أو الشرع أو هما معاً، كما مرّ، وها هنا هو الأصل العقلي وهو البراءة في الشبهة الوجوبيّة والإباحة أو الحظر في الشبهة التحريميّة، ثمّ إنّ بعضهم توقف في الحظر والإبـاحة، وبـعضهم قـال بأصالة الإباحة عقلاً وانقلابها إلىٰ أصالة الاحتياط شرعاً، وبعضهم قال بأصالة الحظر عقلاً وانقلابها إلىٰ أصالة الإباحة شرعاً.

فنقول: مورد أحد الخبرين للاستصحاب أو للاحتياط في مثل وجوب السورة خارج عن هذا البحث، كما أنّ أهل الانقلاب أو التوقف أيضاً لايدخلون هذا البحث في مورد الشبهة التحريميّة.

والأُخرىٰ من جهة أنّ البحث في السابق كان في مرجّحيّة الأصل، وها هنا في مرجّحيّة أُمور أُخر ستعرفها.

(والأكثرُ من الأُصوليين، منهم العلّامة ﷺ وغيره، علىٰ تقديم الناقل، بل حكـي هـذا

القول عن جمهور الأُصوليين، معلّلين ذلك بأنّ الغالب فيما يصدر من الشارع الحكم بما يحتاج إلىٰ البيان ولايستغنىٰ عنه بحكم العقل. مع أنّ الذي عثرنا عليه في الكتب

القول عن جمهور الأُصوليين، معلّلين ذلك) تارةً بأنّ الناقل للتأسيس والمقرّر للتأكيد، حيث يستفاد من الناقل ما لايستفاد إلّا منه، بخلاف المقرّر حيث يستفاد منه مايستفاد من الأُصل والعقل.

ومن المعلوم أنّ التأسيس اَولىٰ من التأكيد، كما في المعالم، وأُخرىٰ كما في المعالم أيضاً بأنّ العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ والعمل بالمقرّر يقتضي تكثيره.

ومن المعلوم أنّ تقليل النسخ اَولىٰ من تكثيره؛ وذلك فإنّ في تقديم المقرّر نسخين: نسخ حكم العقل أوّلاً بالناقل ونسخ الناقل ثانياً بالمقرّر، وفي تقديم الناقل نسخ حكم العقل والمقرّر دفعة واحدة، وفي الوجه الأوّل ـ مضافاً إلىٰ عدم اعتبار الأُولويّة المذكورة ـ أنّ أخبار التخيير علىٰ فرض اعتبارها حاكمة عليها.

وفي الوجه الثاني ـ مضافاً إلىٰ أنّ النسخ لايتمّ في أخبار الأئمّة عليهم السلام، بل يختصّ بأخبار النبي صلى الله عليه وآله ـ أنّ .خبار التخيير حاكمة عليه.

وقد أشار إلىٰ الوجه الثالث بقوله : **(بأنّ الغالب فيما يصدر من الشارع الحكم بما يحتاج إلىٰ البيان ولايستغنىٰ عنه بحكم العقل)**.

والمحتاج إلىٰ البيان في الشبهة الوجوبيّة هو الوجوب والجواز غني عنه بحكم العقل، وفي التحريميّة قيل هو الحرمة وأنّ الإباحة غنيّة عن البيان بحكم العقل، وقيل بالعكس، وفيه منع الغلبة؛ لأن بيان الشارع للمباحات والمستحبات والمكروهات كثير أيضاً، وعلىٰ تقدير التسليم لاتصل إلىٰ حدّ إفادة الظنّ حتىٰ تكون من المرجّحات الخارجيّة، فإذن تكون أخبار التخيير حاكمة عليها، كما يأتي، وقيل بتقديم المقرّر لاستلزامه صدور كلا الخبرين للتأسيس، إذ يفرض صدور الناقل أوّلاً لتأسيس غير حكم العقل وصدور المقرّر ثانياً لتأسيس غير حكم الناقل.

وأمّا تقديم الناقل، فيستلزم صدور المقرّر أوّلاً لتأكيد العقل وصدور الناقل بعده للتأسيس، وفيه ـ مضافاً إلىٰ أنّه جمع لا داعي له وأنّ ظاهرهم طرح الناقل لا الجمع، وأنّ النسخ لايتمّ في أخبار الأئمة عليهم السلام ـ أنّ أخبار التخيير حاكمة عليه كما يأتي، علىٰ ما في

الاستدلاليّة الفرعيّة الترجيح بالاعتضاد بالأصل.

لكن لا يحضرني الآن مورد لما نحن فيه، أعني: المتعارضين الموافق أحدهما للأصل، فلابدّ من التتبّع.

ومن ذلك كون أحد الخبرين متضمناً للإباحة والآخر مفيداً للحظر، فإنّ المشهور تقديم

شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(مع أنّ الذي عثرنا عليه في الكتب الاستدلاليّة الفرعيّة الترجيح بالاعتضاد بالأصل).

ففي الأُصول وإن كانوا يحكمون بتقديم الناقل إلّا أنّهم في الفقه يقدّمون المقرّر، لاعتضاده بالأُصل.

ثمّ *ملخّص* ما في التنكابني في هذا المقام، هو أنّ المشاهد من عمل علمائنا علىٰ عدم تقديم المخالف للأُصل، بل التخيير أو الرجوع إلىٰ الأُصل الذي هو وجوب الاحتياط عند الأخباريين، وأصل البراءة عند المجتهدين، فماذكره هنا من أنّ الذي عثرنا عليه في الكتب الاستدلاليّة الفرعيّة الترجيح بالاعتضاد بالأُصل مخالف له، إلّا أن يقال بأنّ المراد بالرجوع الذي ذكره هناك الترجيح أو الأعمّ منه ومن كون الأُصل مرجعاً بالمعنىٰ المعروف. انتهى.

(لكن لا يحضرني الآن مورد لما نحن فيه، أعني: المتعارضين الموافق أحدهما للأصل) العقلي، أي: البراءة العقليّة؛ لأنّ أغلب موارد الشكّ في الوجوب أو التحريم من باب فقد النصّ وإجماله دون التعارض، وأغلب موارد التعارض هو الشرائط والأُجزاء والشكّ في المكلّف به والدوران بين المحذورين.

(ومن ذلك)، أي: من جملة أصناف مسألة المقرّر والناقل أو أنواعها مسألة الحاظر والمبيح وهو (كون أحد الخبرين متضمناً للإباحة والآخر مفيداً للحظر).

فالمسألة الأُولىٰ تعمّ الشبهة الوجوبيّة والتحريميّة، وهذه مختصّة بالتحريميّة، وأفردوها بالبحث لوجود مرجّح في خصوص الحاظر لايجري في مطلق الناقل.

(فإنّ) بعضهم وإن توهّم تقدّم المبيح بزعم أنّ في أخذ الحاظر فوات فائدة الإباحة وهي الانتفاع، وليس في الأُخذ المبيح وقوع مفاسد الحرام، إذ الغالب ظهور المفاسد، فإذا شوهدت المفاسد يترك الفعل وإن حكم بإباحته.

الحاظر علىٰ المبيح، بل يظهر من المحكي عن بعضهم عدم الخلاف فيه، وذكروا في وجهه مالا يبلغ حدّ الوجوب، ككونه متيّقناً في العمل، استناداً إلىٰ قوله ﷺ: (دع ما يُريبُكَ إلىٰ ما لا يُريبُك)(1)، وقوله: (ما اجتمَعَ الحَلالُ والحرامُ إلّا غلبَ الحرامُ الحَلالَ)(2).

وفيه: أنّه لو تمّ هذا الترجيح لزم الحكم بأصالة الحرمة عند دوران الأمر بينها وبين الإباحة؛ لأن وجود الخبرين لامدخل له في هذا الترجيح.

فإنّه من مرجّحات أحد الاحتمالين، مع أنّ المشهور تقدّم الإباحة علىٰ الحظر.

وفيه: إنّ من فوائد الإباحة جواز الترك وهو يحصل بالحظر وغلبة ظهور المفاسد ممنوعة، إلّا أنّ (المشهور تقديم الحاظر علىٰ المبيح، بل يظهر من المحكي عن بعضهم)، كالفاضل الجواد والتفتازاني علىٰ ما في شرح الاعتمادي.

(عدم الخلاف فيه، وذكروا في وجهه مالا يبلغ حدّ الوجوب، ككونه متيقّناً في العمل)، فإن أُخذ دليل حرمة التتن (استناداً إلىٰ قوله ﷺ: (دع مايريبك إلىٰ مالا يريبك)).

إلّا أنّه قد حقّق المصنف ﵀ في الشبهة التحريميّة أنّ أمثال هذه الأخبار للإرشاد دون الوجوب، مضافاً إلىٰ ضعف السند، فلا يمكن الاستدلال بالحديث المذكور علىٰ وجوب الاحتياط.

(وقوله ﷺ: (ما اجتمع الحلال والحرام إلّا غلب الحرام الحلال)).

وهذا خارج عمّا نحن فيه رأساً لظهوره في الشبهة المحصورة التحريميّة التي يجب الاحتياط عند المشهور والمصنف ﵀.

(وفيه)، أي: في هذا الوجه مضافاً إلىٰ ما عرفت من أنّ الاحتياط حسن والخبرين لا يفيدان وجوبه (أنّه لو تمّ هذا الترجيح لزم الحكم بأصالة الحرمة عند دوران الأمر بينها وبين الإباحة)، سواء كان الدوران لفقدان النصّ أو إجماله أو تعارضه.

(لأن وجود الخبرين لا مدخل له في هذا الترجيح)، أي: كونه احتياطاً.

(فإنّه من مرجّحات أحد الاحتمالين، مع أنّ المشهور) في صورتي فقد النصّ وإجماله

---

(1) المعجم الكبير ٢٢: ١٤٧ / ٣٩٩. كنز الفوائد ١: ٣٥١. الذكرىٰ: ١٣٨. غوالي اللآلئ ١: ٣٩٤ / ٤٠. الوسائل ٢٧: ١٦٧، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٤٣.

(2) غوالي اللآلئ ٣: ٤٦٦ / ١٧. السنن الكبرىٰ ٧: ٢٧٥ / ١٣٩٦٩.

فالمتّجه ماذكره الشيخ ﷺ في العدّة، من ابتناء المسألة علىٰ أنّ الأصل في الأشياء الإباحة أو الحظر أو التوقف.

حيث قال: «وأمّا ترجيح أحد الخبرين علىٰ الآخر من حيث إنّ أحدهما يتضمن الحظر والآخر الإباحة والأخذ بما يقتضي الحظر أو الإباحة، فلا يمكن الاعتماد عليه علىٰ ما نذهب إليه من الوقف؛ لأن الحظر والإباحة جميعاً عندنا مستفادان من الشرع،

(تقدّم الإباحة علىٰ الحظر).

حاصل الإشكال علىٰ ما في شرح الاعتمادي، أنّ المرجّح المذكور للحاظر وهو التيقّن المستفاد من الحديثين لا اختصاص له به، بل هو مرجّح لأُحد الاحتمالين، أعني: احتمال الحرمة سواء كان لفقد النصّ أو إجماله أو تعارضه، وحينئذٍ فلو كان ترجيح الحاظر واجباً لوجب ترجيح احتمال الحرمة مطلقاً، والتالي باطل إذ المشهور في الصورتين هو البراءة، فكذا المقدّم، ومجرّد حسن الاحتياط لا يكفي للترجيح لحكومة أخبار التخيير، كما يأتي.

(فالمتّجه ماذكره الشيخ ﷺ في العدّة، من ابتناء المسألة علىٰ أنّ الأصل في الاشياء الإباحة أو الحظر أو التوقف).

فحينئذٍ من قال في الشبهة التحريميّة بأصالة الإباحة عقلاً يجعلها مرجّحة للمبيح، ومن قال بأصالة الحظر يجعلها مرجّحة للحاظر، ومن قال فيها بالتوقف لا يرجّح أحدهما، بل يتوقف ويحتاط أو يتخيّر.

إن قلتَ: بعدما حقّق عدم مرجّحيّة الأُصل كيف يحكم باتّجاه كلام الشيخ! حيث قال بابتناء ترجيح المبيح علىٰ القول بأصالة الإباحة والحاظر علىٰ القول بأصالة الحظر؟.

قلتُ: لعلّ مراده أنّه متّجه علىٰ فرض مرجّحيّة الأُصل وأنـه متّجه من جهة عدم الاعتناء بما ذكر من استفادة التيقّن من الحديثين، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

(حيث قال: وأمّا ترجيح أحد الخبرين علىٰ الآخر من حيث إنّ أحدهما يتضمن الحظر والآخر الإباحة والأخذ بما يقتضي الحظر أو الإباحة) إنّما يمكن الاعتماد عليه بناء علىٰ القول بأصالة الإباحة أو الحظر.

(فلا يمكن الاعتماد عليه علىٰ ما نذهب إليه من الوقف؛ لأن الحظر والإباحة جميعاً عندنا مستفادان من الشرع).

ولا ترجيح بذلك، وينبغي لنا الوقف بينهما جميعاً أو يكون الإنسان مخيّراً في العمل بأيّهما

يعني: أنّ مذهبنا هو توقف العقل في أمثال شرب التتن عن الحكم بالإباحة أو الحظر، وأنّ الحاكم بإباحة المباحات وحظر المحرمات هو الشرع وحده في غير المستقلات العقليّة.

قال التنكابني في المقام ما هذا لفظه: «بناء المسألة على ماذكره الشيخ لا يدفع إشكال كون المشهور في مسألة المقرّر والناقل على تقديم الناقل، وفي مسألة الحاظر والمبيح على تقديم الحاظر، مع أنّ المشهور في الكتب الاستدلاليّة في المسألة الأولى الرجوع إلى الأصل، وفي المسألة الثانية الرجوع إلى الإباحة، ثمّ بناء المسألة على الأصل الأوّلي في الأشياء الخاليّة عن المضرّة المشتملة على منفعة ما إنّما هو من جهة حكم العقل بالإباحة أو الحظر الواقعيين، وحينئذٍ يمكن أن يكون الأصل مرجّحاً لخروجه عن كونه أصلاً عمليّاً في الحقيقة، بل الأصل يكون بمعنى القاعدة، كما هو كذلك عند من قرّر النزاع فيهما.

وأمّا إذا قلنا بالإباحة أو الحظر الظاهريين، كما هو كذلك عند بعضهم فلا يكون الأصل المزبور مرجّحاً لأحد الخبرين؛ لأن الحكم الظاهري لا يكون في مرتبة الحكم الواقعي، فكيف يكون مرجّحاً؟!.

وكذلك إذا قلنا بالإباحة والحظر الظاهريين شرعاً، كما صرّح به الشيخ ﷺ لمثل البيان المذكور. وعلى الأوّل إنّما يكون مرجّحاً إذا لم نقل بحكم العقل قطعاً بالحظر من جهة قبح التصرّف في مال الغير أو من جهة أُخرى، أو بالإباحة من جهة القطع بعدم المفسدة أو عدم كونه تصرّفاً، وإلّا فيخرج عن المرجّحيّة أيضاً.

لأن الخبر الآخر الذي يكون على خلاف العقل القطعي لا يكون حجّةً أصلاً، إذ موضوعها عدم العلم والشكّ في الواقع، وممّا ذكرنا يظهر أنّ ماجعله المصنف ﷺ متّجهاً، ليس بوجيهٍ أصلاً» انتهى.

(ولا ترجيح بذلك).

أي: بمجرّد تضمن الحظر أو الإباحة؛ لأن المقصود ترجيح أحد الخبرين بالأصل العقلي من تأكيد حكم النقل بالعقل لا بنقل آخر، مع أنّ الأصل إذا كان شرعيّاً يكون مفاده الحكم الظاهري، والحكم الظاهري ليس في مرتبة الحكم الواقعي فكيف يكون مرجّحاً

شاء». انتهىٰ.

ويمكن الاستدلال لترجيح الحظر بما دلّ علىٰ وجوب الأخذ بما فيه الاحتياط من الخبرين وإرجاع ماذكروه من الدليل في ذلك.

فالاحتياط وإن لم يجب الأخذ به في الاحتمالين المجرّدين عن الخبر، إلاّ أنّه يجب الترجيح له ؟!.

(وينبغي لنا الوقف بينهما جميعاً) والعمل بالاحتياط استحباباً (أو يكون الإنسان مخيراً في العمل بأيّهما شاء) كلمة، أو في بعض النسخ تكون بمعنىٰ الواو، يعني: إنّا في مقام الفتوىٰ بالحكم الواقعي عقلاً نكون من متوقفين غير حاكمين أصلاً، وفي مقام العمل في الظاهر نعمل بالتخيير، بل يحكم بالتخيير شرعاً من جهة أخباره. وكيف كان، فليست كلمة أو للترديد.

(ويمكن الاستدلال لترجيح الحظر بما دلّ علىٰ وجوب الأخذ بما فيه الاحتياط من الخبرين).

حاصل الكلام إنّما دلّ علىٰ وجوب الأخذ بالخبر المطابق للاحتياط منحصر في المرفوعة، حيث قال الامام عليه السلام فيها: (خذ بما وافق منهما الاحتياط)[1].

وهي ضعيفة السند وقد طعن فيها صاحب الحدائق بضعف السند وبعدم وجودها في الجوامع المعتبرة المعروفة، ولعلّ الوجه للتعبير بإمكان الاستدلال يكون ماذكر من ضعفها سنداً.

وأمّا الأخبار العامّة للاحتياط التي ذهب الأخباريون إلىٰ وجوب الاحتياط لأجلها، فمع عدم دلالتها علىٰ كون الاحتياط مرجّحاً، بل مرجعاً ومخالفة الأصوليين لهم في ذلك، فلا تكون مستندة للمشهور، فما تضمنته المرفوعة غير معمول به عند الأخباريين؛ وذلك لعدم كون الاحتياط مرجّحاً عندهم، بل مرجعاً ولا عند الأصوليين لعدم اعتمادهم علىٰ الاحتياط لا بعنوان المرجّحيّة ولا بعنوان المرجعيّة.

(وإرجاع ماذكروه من الدليل) وهو كونه متيّقناً في العمل (في ذلك).

---

(١) غوالي اللآلئ ٤: ١٣٣ / ٢٢٩.

به عند تعارض الخبرين. وما ذكره الشيخ‏ إنّما يتمّ لو أراد الترجيح بما يقتضيه الأصل، لا بما ورد التعبّد به من الأخذ بأحوط الخبرين. مع أنّ ماذكره من استفادة الحظر أو الإباحة من الشرع لاينافي ترجيح أحد الخبرين بما دلّ من الشرع علىٰ أصالة الإباحة، مثل قوله‏: (كلّ شيء مطلق حتىٰ يَردَ فيهِ نهيٌ)[1]، أو علىٰ أصالة الحظر مثل قوله: (دع مايريبك إلىٰ ما لايريبك)[2]، مع أنّ مقتضىٰ التوقف علىٰ ما اختاره لمّا كان وجوب الكف عن الفعل،

بأن يقال ليس مرادهم من كون الحاظر متيقّناً في العمل أنّ العمل به احتياط، والاحتياط في الحرام مأمور به في الحديثين حتىٰ يرد ما تقدّم، بل مرادهم منه أنّ الحاظر مطابق للاحتياط ومطابقة الاحتياط من المرجّحات المنصوصة، للمتعارضين بدلالة المرفوعة.

(فالاحتياط وإن لم يجب الأخذ به في الاحتمالين المجرّدين عن الخبر، إلّا أنّه يجب الترجيح به عند تعارض الخبرين).

بمعنىٰ أنّ الاحتياط وإن لم يجب في صورتي فقد النصّ وإجماله، لكن يجب الترجيح به في صورة تعارض الخبرين.

(وماذكره الشيخ‏) من امتناع ترجيح المبيح أو الحاظر مخدوش بوجوه:

أحدها: ما أشار إليه بقوله: (إنّما يتمّ لو أراد الترجيح بما يقتضيه الأصل، لا بما ورد التعبّد به من الأخذ بأحوط الخبرين).

بمعنىٰ أنّ القائل بالتوقف عقلاً كالشيخ‏ وإن لم يتمكّن من ترجيح أحدهما بالأصل العقلي لكنّه متمكّن من ترجيح الحاظر بدليل المرفوعة.

وثانيها: ما أشار إليه بقوله: (مع أنّ ماذكره من استفادة الحظر أو الإباحة من الشرع لا ينافي ترجيح أحد الخبرين بما دلّ من الشرع علىٰ أصالة الإباحة، مثل قوله‏: (كلّ شيء مطلق حتىٰ يرد فيه نهيٌ)، أو علىٰ أصالة الحظر مثل قوله: (دع ما يريبك إلىٰ ما لا يريبك).

حاصله علىٰ مافي شرح الأُستاذ الاعتمادي أنّه علىٰ فرض توقف العقل وكون البيان علىٰ عهدة الشرع، نقول: بيان الشرع علىٰ نحوين:

---

(١) الفقيه ١: ٢٠٨ / ٩٣٧. الوسائل ٢٧: ١٧٣، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٦٧.

(٢) المعجم الكبير ٢٢: ١٤٧ / ٣٩٩. كنز الفوائد ١: ٣٥١، الذكرىٰ: ١٣٨، غوالي اللآلئ ١: ٣٩٤ / ٤٠. الوسائل ٢٧: ١٦٧، أبواب صفات القاضي، ب ١٢، ح ٤٣.

علىٰ ماصرّح به هو وغيره كان اللّازم ـ بناء علىٰ التوقف ـ العمل بما يقتضيه الحظر.

ولو ادّعي ورود أخبار التخيير علىٰ مايقتضيه التوقف جرىٰ مثله علىٰ القول بأصالة الحظر. ثمّ إنه يشكل الفرق بين ماذكروه من الخلاف في تقدّم المقرّر علىٰ الناقل وإن حكي

بيان الإباحة والحظر الواقعيين، كقوله: الخلّ حلال والخمر حرام.

وبيان الإباحة والحظر الظاهريين، كقوله: (كلّ شيء مطلق) ونحوه وقوله: (دع مايريبك إلىٰ ما لا يريبك) ونحوه.

فإذا تعارض دليلي الحلّ والحرمة الواقعيين في التتن فالقائل بأصالة الإباحة الشرعيّة يرجّح خبر الحلّ والقائل بأصالة الحظر شرعاً يرجّح خبر الحرمة، فأنتفاء الأصل العقلي ليس عذراً لترك الترجيح.

ثالثها: ما أشار إليه بقوله: (مع أنّ مقتضىٰ التوقف علىٰ ما اختاره لمّا كان وجوب الكف عن الفعل)، أي: وجوب اجتناب شرب التتن في المثال المتقدّم احتياطاً (علىٰ ما صرّح به هو)، أي: الشيخ (وغيره كان اللّازم ـ بناء علىٰ التوقف ـ العمل بما يقتضيه الحظر).

حاصله علىٰ مافي شرح الأُستاذ الاعتمادي، أنّ مختار الشيخ توقف العقل عن تعيين الإباحة والحظر، ومختاره عند توقف العقل وجوب الاحتياط عقلاً، فالتوقف وأصالة الحظر متحدان في النتيجة وهي اجتناب التتن، إلّا أنّ الثاني للحرمة والأوّل للاحتياط.

فنقول للشيخ؛: كما أنّ القائل بأصالة الحظر يرجّح بها خبر الحرمة، فلك أيّها الشيخ أنّ ترجّحه بالاحتياط العقلي، فلا وجه لقولك: (وينبغي لنا الوقف بينهما جميعاً .... إلىٰ آخره).

(ولو ادّعي ورود أخبار التخيير علىٰ ما يقتضيه التوقف).

أي: لو قال الشيخ؛ بأنّ العقل إنّما يتوقف ويحكم بالاحتياط لو لا الدليل شرعاً علىٰ الحلّ أو الحرمة، وأدلّة التخيير تجعل الخبر المختار دليلاً، وحينئذٍ لا وجود للاحتياط العقلي حتىٰ يرجّح به الحاظر.

(جرىٰ مثله علىٰ القول بأصالة الحظر) والإباحة.

وبالجملة، هنا ثلاث عقليّات: أصالة الحظر وأصالة الإباحة أو التوقف والاحتياط، وكلّها منوطة بعدم الدليل شرعاً علىٰ الحلّ أو الحرمة، فلو كانت أدلّة التخيير واردة علىٰ

عن الأكثر تقدّم الناقل وعدم ظهور الخلاف في تقدّم الحاظر على المبيح.

ويمكن الفرق بتخصيص المسألة الأُولىٰ بدوران الأمر بين الوجوب وعدمه، ولذا رجّح بعضهم الوجوب على الإباحة والندب لأجل الاحتياط.

لكن فيه مع جريان بعض أدلّة تقديم الحظر فيها إطلاقُ كلامهم فيها وعدم ظهور

الاحتياط كانت واردة على أصالتي الإباحة والحظر أيضاً، فلا وجه لابتناء الترجيح عليهما.

(ثمّ إنّه يشكل الفرق بين ما ذكروه من الخلاف في تقدّم المقرّر على الناقل وإن حكي عن الأكثر تقدّم الناقل وعدم ظهور الخلاف في تقدّم الحاظر على المبيح).

حاصله على ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي أنّ من الواضح اتحاد مسألتي الناقل والمقرّر والحاظر والمبيح، إذ الناقل هو الحاظر والمقرّر هو المبيح والمجوّز، فلا وجه لكون تقديم الناقل خلافيّاً مشهوريّاً وتقديم الحاظر وفاقيّاً، وفيه منع الاتحاد لذهاب بعضهم إلى أنّ الناقل في الشبهة التحريميّة هو المبيح والمقرّر هو الحاظر على عكس الشبهة الوجوبيّة.

وحينئذٍ فإذا اتفق الكلّ على تقديم الحاظر، فالقائلون بمقرّريّته يخالفون في تقديم مطلق الناقل، إذ المبيح، عندهم ناقل وهم يقولون بتقديم الحاظر، وعلى فرض الاتحاد يمكن الجواب بما عرفت من وجود دليل خاصّ على تقديم الحاظر وهو التيقّن المستفاد من الحديثين، فلعلّ بعضهم لم يقبل الدليل العامّ على تقديم مطلق الناقل فخالف فيه، وقبل الدليل الخاصّ على تقديم الحاظر فصار تقديمه وفاقيّاً، على ما في شرح الاعتمادي.

(ويمكن الفرق بتخصيص المسألة الأُولىٰ بدوران الأمر بين الوجوب وعدمه).

بمعنى أنّ مسألة الناقل والمقرّر ليست عامّة للشبهة الوجوبيّة والتحريميّة، بل مختصّة بالوجوبيّة، كاختصاص مسألة المبيح والحاظر بالشبهة التحريميّة، ولا منافاة بين كون تقديم المقرّر خلافيّاً وتقديم الحاظر وفاقيّاً.

(ولذا رجّح بعضهم) كالمحدّثين البحراني والاسترآبادي (الوجوب على الإباحة والندب لأجل الاحتياط) المستفاد من الأمر بالتوقف في مطلق الشبهة أو من الأمر به في خصوص المتعارضين. ولا يخفى أنّه لا شهادة في مجرّد ذلك على اختصاص المسألة الأُولى بالشبهة الوجوبيّة.

التخصيص في كلماتهم، ولذا اختار بعض سادة مشايخنا المعاصرين تقديم الإباحة علىٰ الحظر؛ لرجوعه إلىٰ تقديم المقرّر علىٰ الناقل الذي اختاره في تلك المسألة. هذا مع أنّ الاتفاق علىٰ تقديم الحظر غير ثابت وإن ادّعاه بعضهم. والتحقيق هو ذهاب الأكثر. وقد ذهبوا إلىٰ تقديم الناقل أيضاً في المسألة الأولىٰ.

بل حُكي عن بعضهم تفريع تقديم الحاظر علىٰ تقديم الناقل.

ومن جملة هذه المرجّحات تقديم دليل الحرمة علىٰ دليل الوجوب عند تعارضهما، واستدلوا عليه بما ذكرناه مفصلاً في مسألة أصالة البراءة عند تعارض احتمالي الوجوب

(لكن فيه مع جريان بعض أدلّة تقديم الحظر فيها)، أي: في المسألة الأُولىٰ (إطلاق كلامهم فيها وعدم ظهور التخصيص في كلماتهم). وحاصل الكلام أنّ الاختصاص ممنوع من وجهين:

أحدهما: اشتراك أكثر أدلّة المسألتين، كقولهﷺ: (دع مايريبك ... إلىٰ آخره)، وغلبة الحكم بما يحتاج إلىٰ البيان وأولويّة التأسيس، ولا يخفىٰ عدم منع ذلك عن اختصاص المسألة الأُولىٰ بالشبهة الوجوبيّة.

ثانيهما: إنّ ظاهر إطلاق المقرّر والناقل هو الأعمّ من الوجوبيّة والتحريميّة.

(ولذا اختار بعض سادة مشايخنا المعاصرين تقديم الإباحة علىٰ الحظر؛ لرجوعه إلىٰ تقديم المقرّر علىٰ الناقل الذي اختاره في تلك المسألة).

حاصله أنّ السيّد محمد صاحب المفاتيح اختار تقديم المقرّر علىٰ الناقل وفرّع عليه تقديم المبيح علىٰ الحاظر، فيشهد باتحاد المسألتين وتفرّع الثانية علىٰ الأُولىٰ.

(هذا مع أنّ) دعوىٰ (الاتفاق علىٰ تقديم الحظر غير ثابت وإن ادّعاه بعضهم. والتحقيق هو ذهاب الأكثر، وقد ذهبوا إلىٰ تقديم الناقل أيضاً في المسألة الأُولىٰ)، فالمسألتان متحدتان وحكمهما متحد.

(بل حكي عن بعضهم) التصريح علىٰ (تفريع تقديم الحاظر علىٰ تقديم الناقل. ومن جملة هذه المرجّحات تقديم دليل الحرمة علىٰ دليل الوجوب عند تعارضهما)، كما إذا دلّ خبر علىٰ وجوب ردّ السلام علىٰ المصلّي وآخر علىٰ حرمته.

(واستدلّوا عليه)، أي: علىٰ تقديم دليل الحرمة علىٰ دليل الوجوب (بما ذكرناه مفصلاً

والتحريم. والحقّ هنا التخيير، وإن لم نقل به في الاحتمالين؛ لأن المستفاد من الروايات الواردة في تعارض الأخبار ـ على وجه لايرتاب فيه ـ هو لزوم التخيير مع تكافؤ الخبرين وتساويهما من جميع الوجوه التي لها مدخل في رجحان أحد الخبرين، خصوصاً مع عدم التمكّن من الرجوع إلى الإمام عليه السلام، الذي يحمل عليه أخبار التوقف والإرجاء،

في مسألة أصالة البراءة عند تعارض احتمالي الوجوب والتحريم)، وهي امور:

الأول: أخبار التوقف.

والثاني: أولويّة دفع المفسدة على جلب المنفعة.

والثالث: سهولة موافقة الحرمة؛ لأنها تحصل بترك الفعل المحرّم حال الغفلة والنوم.

والرابع: غلبة تقديم الشارع جانب الحرمة كترك العبادة في أيّام الاستظهار وترك الوضوء بالمشتبهين.

والخامس: الاحتياط عقلاً لاحتمال تعيّن الحرمة. وقد مرّ الجواب عن الكلّ في محلّه، فراجع، كما في شرح الأُستاذ مع تصرّف.

(والحقّ هنا التخيير، وإن لم نقل به في الاحتمالين؛ لأن المستفاد من الروايات الواردة في تعارض الأخبار)، أي: المستفاد منها (على وجه لا يرتاب فيه هو لزوم التخيير مع تكافؤ الخبرين وتساويهما من جميع الوجوه).

أي: الدلالة والصدور والمضمون (التي لها مدخل في رجحان أحد الخبرين).

حاصله على ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي أنّ الدوران بين المحذورين مجرى أصالة التخيير عقلاً، سواء كان لفقدان النصّ أو إجماله، أو تعارض النصّين أو الاشتباه الخارجي، والوجوه الخمسة المتقدّمة على تقدير تماميّتها إنّما تتمّ في غير صورة التعارض ولا تتمّ في صورة التعارض؛ وذلك لحكومة أخبار العلاج عليها؛ لأن هذه الوجوه مرجّحة لاحتمال الحرمة لا للخبر الدالّ على الحرمة، وأخبار العلاج تدلّ قطعاً على التخيير إذا لم يكن هناك مرجّح لإحدى جهات الخبر، أي: الدلالة والصدور والجهة والظنّ بالمضمون.

(خصوصاً مع عدم التمكّن من الرجوع إلى الإمام عليه السلام، الذي يحمل عليه أخبار التوقف والإرجاء).

حاصل الإشكال على ما في شرح الأُستاذ: إنّ أخبار التخيير معارضة بأخبار التوقف

بل لو بنينا علىٰ طرح أخبار التخيير في هذا المقام أيضاً بعد الترجيح بموافقة الأصل لم يبق لها مورد يصلح لحمل الأخبار الكثيرة الدالّة علىٰ التخيير عليه، كما لا يخفىٰ علىٰ المتأمّل الدقيق. فالمعتمد وجوب الحكم بالتخيير إذا تساوىٰ الخبران من حيث القوة ولم يرجّح أحدهما بما يوجب أقربيته إلىٰ الواقع. ولا يلتفت إلىٰ المرجّحات الثلاث الأخيرة الراجعة إلىٰ ترجيح مضمون أحد الخبرين.

والإرجاء، فالمتيقّن من التخيير هو صورة انتفاء أمثال المرجّحات المذكورة.

والجواب أنّ أخبار التوقف والإرجاء محمولة علىٰ صورة التمكّن من الوصول إلىٰ الإمام عليه السلام بقرينة قوله عليه السلام: (حتىٰ تلقىٰ إمامك)[1]، بل محمولة علىٰ الاستحباب لقوة أخبار التخيير سنداً ودلالةً واعتضاداً، فيتّبع أخبار التخيير عند انتفاء المرجّح لأحد الدليلين سيّما مع عدم التمكّن من الإمام عليه السلام.

(بل لو بنينا علىٰ طرح أخبار التخيير في هذا المقام أيضاً بعد الترجيح بموافقة الأصل).

أي: بعد الترجيح بكلّ مزيّة وبكلّ ما هو أبعد عن الباطل وإن كان أصلاً، ومن المعلوم أنّه بعد الترجيح بالأصل لم يبق مورد للتخيير، إذ قلّما يتفق عدم وجود أصل موافق لأحد الخبرين، وأنّ عدم الأصل لا يعدم سائر وجوه التراجيح، وكثرة أخبار التخيير والاهتمام بشأنه لا يجتمع مع قلّة المورد فضلاً عن عدمه. نعم، لو بقي مورد للتخيير مثل مسألة الظهر والجمعة لا تناسبه هذه الأخبار الكثيرة.

(فالمعتمد وجوب الحكم بالتخيير إذا تساوىٰ الخبران من حيث) الدلالة والصدور والجهة و**(القوة)** المضمونيّة **(ولم يرجّح أحدهما بما يوجب أقربيّته إلىٰ الواقع)**، أي: لم يرجّح أحدهما بالمرجّحات الخارجيّة المعتبرة المعاضدة، لأحد الخبرين أو غيرها.

(ولا يلتفت إلىٰ المرجّحات الثلاث الأخيرة).

الأوّل: موافقة الأصل، والثاني: الناقليّة أو الحاظريّة، والثالث: الدلالة علىٰ الحرمة.

وبعبارة أخرىٰ: الترجيح بالأصل وبالنقل والحظر والترجيح بتضمن أحد الخبرين التحريم علىٰ الآخر الدالّ علىٰ الوجوب **(الراجعة إلىٰ ترجيح مضمون أحد الخبرين)**، أي:

---

(١) الكافي ١: ٦٧ / ١٠. الفقيه ٣: ٥ / ١٨. الوسائل ٢٧: ١٠٦، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ١.

مع قطع النظر عن كونه مدلولاً له، لحكومة أخبار التخيير علىٰ جميعها، وإن قلنا بها في تكافؤ الاحتمالين. نعم، يجب الرجوع إليها في تعارض غير الخبرين من الأدلّة الظنّيّة إذا قلنا بحجّيّتها من حيث الطريقيّة المستلزمة للتوقف عند التعارض، لكن ليس هذا من الترجيح في شيء.

نعم، لو قيل بالتخيير في تعارضها من باب تنقيح المناط كان حكمها حكم الخبرين.

ترجيح أحد المحتملين.

(مع قطع النظر عن كونه مدلولاً له)، أي: وإن لم يكن هناك تعارض كموارد فقد النصّ وإجماله؛ (لحكومة أخبار التخيير علىٰ جميعها) بالبيان المتقدّم سابقاً، (وإن قلنا بها)، أي: المرجّحات (في تكافؤ الاحتمالين) كما تقدّم من أنّ الوجوه الخمسة علىٰ فرض تماميّتها في مورد الدوران بين المحذورين لفقدان النصّ ونحوه لا تتمّ في صورة التعارض.

(نعم، يجب الرجوع إليها)، أي: المرجّحات علىٰ فرض اعتبارها في نفسها (في تعارض غير الخبرين من الأدلّة الظنّيّة)، علىٰ فرض حجّيّتها (إذا قلنا بحجّيّتها من حيث الطريقيّة المستلزمة للتوقف عند التعارض، لكن ليس هذا من الترجيح في شيء)، بل من باب المرجعيّة.

(نعم، لو قيل بالتخيير في تعارضها من باب تنقيح المناط كان حكمها حكم الخبرين).

تفصيل الكلام علىٰ ما في شرح الأستاذ أنّ الصنف الأخير من المرجّحات لا مورد لها في تعارض الخبرين لا مرجِّعاً ولا مرجّحاً؛ وذلك لحكومة اخبار التخيير.

وأمّا في تعارض سائر الأمارات فلا تصلح للمرجّحيّة أيضاً؛ لأنها مرجّحة لأحد الاحتمالين لا لأحد الدليلين، كما مرّ. نعم، تصلح للمرجعيّة بأربعة شرائط:

الأوّل: كونها معتبرة في نفسها، وبيّنا مشروحاً عدم اعتبار شيء منها في نفسه، إلّا الأُصول الثلاثة.

الثاني: حجّيّة سائر الأمارات وإلّا فمع سلامتها أيضاً يرجع إلىٰ الأُصول من دون حاجة إلىٰ فرض التعارض، ولم يثبت حجّيّة غير الخبر. نعم، ذهب جماعة إلىٰ حجّيّة نقل الإجماع، ويظهر من الشهيد الأوّل حجّيّة الشهرة، ومن الشهيد الثاني وصاحب المعالم حجّيّة قياس الأولويّة، كقولهم بأنّ النجاسات تطهر بالاستحالة، فالمتنجّسات تطهر بطريق

[لكنّ فيه تأمّل]، كما في إجراء التراجيح المتقدّمة في تعارض الأخبار وإن كان الظاهر من بعضهم عدم التأمّل في جريان جميع أحكام الخبرين من الترجيح فيها بأقسام المرجّحات مستظهراً عدم الخلاف في ذلك.

فإن ثبت الإجماع علىٰ ذلك أو أجرينا ذلك في الإجماع المنقول من حيث إنّه خبر فيشمله

أولىٰ.

الثالث: كون الحجيّة من باب الطريقيّة كما هو الحقّ المقتضي للتوقف والرجوع إلىٰ الأصل، إذ علىٰ السببيّة يجري التخيير العقلي.

الرابع: عدم جريان التخيير الثابت في تعارض الخبرين في تعارض سائر الأمارات.

(لكنّ فيه)، أي: في إجراء التخيير (تأمّل، كما)، أي: كالتأمّل (في إجراء التراجيح المتقدّمة في تعارض الأخبار، وإن كان الظاهر من بعضهم عدم التأمّل في جريان جميع أحكام الخبرين).

والمراد من جميع الاحكام ما اشار اليه بقوله: (من الترجيح فيها بأقسام المرجّحات) الدلاليّة والصدوريّة والسنديّة والمضمونيّة (مستظهراً عدم الخلاف في ذلك).

تفصيل الكلام علىٰ ما في شرح الأُستاذ الاعتمادي أنّهم اختلفوا في جريان أحكام تعارض الخبرين في سائر الأمارات علىٰ تقدير حجّيّتها، فقد يقال بعدم الجريان مطلقاً لعدم الدليل، وقد يقال بالجريان مطلقاً لتنقيح المناط، فإنّ مناط الترجيح والتخيير في الخبرين هو كونهما دليلين متعارضين، وهذا المناط موجود في كلّ متعارضين، وفيه تأمّل؛ لأنّ هذا المناط ظنّي لا قطعي لاحتمال مدخليّة خصوص الخبرين.

وقد يقال بجريان الترجيح فقط، لإطلاق معقد الإجماع علىٰ تقديم أقوىٰ الدليلين، وقد يقال بالجريان مطلقاً في خصوص تعارض الاجماعين أو تعارض إجماعٍ وخبرٍ؛ لصدق الخبر في قوله: مثلاً: (يأتي عنكم الخبران ...إلىٰ آخره) علىٰ نقل الإجماع.

وفيه إنّ المتبادر منه هو الخبر الحسّي المتعارف، ولذا تمسّكوا بأخبار العلاج في حجّيّة خبر الواحد لا في حجّيّة نقل الإجماع، وقد يقال بجريان خصوص الترجيح لعموم التعليل، ومال إليه المصنف ﷺ، كما يأتي.

وبالجملة (فإن ثبت الإجماع علىٰ ذلك)، أي: جريان التراجيح (أو أجرينا ذلك)، أي:

حكمه فهو، وإلّا ففيه تأمّل، لكنّ التكلّم في ذلك قليل الفائدة؛ لأن الطرق الظّنيّة غير الخبر ليس فيها ما يصحّ للفقيه دعوىٰ حجّيّته، من حيث إنّه ظنّ مخصوص، سوىٰ الإجماع المنقول بخبر الواحد.

فإن قيل بحجّيّتها، فإنّما هي من باب مطلق الظـنّ، ولاريب أنّ المـرجـع في تـعارض الأمارات المعتبرة علىٰ هذا الوجه إلىٰ تساقط المتعارضين إن ارتفع الظنّ مـن كـليهما أو سقوط أحدهما عن الحجّيّة وبقاء الآخر بلا معارض إن ارتفع الظنّ عـنه. وأمّـا الإجـماع

الترجيح والتخيير (في الإجماع المنقول) فقط (من حيث إنّه خبر فيشمله حكمه فـهو، وإلّا ففيه)، أي: الجريان (تأمّل)؛ وذلك لعدم تماميّة تنقيح المناط.

(لكنّ التكلّم في ذلك)، أي: الجريان (قليل الفائدة؛ لأن الطرق الظّنيّة غير الخبر ليس فيها مايصحّ للفقيه دعوىٰ حجّيّته، من حيث إنّه ظنّ مخصوص، سوىٰ الإجماع المنقول).

فإنّ آية النبأ[1] قابلة للشمول له قطعاً وإن استشكل في اعتباره المصنف‌ﷺ من جـهة عدم جريان أصالة عدم الخطأ في الحدس، وأمّا الشـهرة فـربّما يسـتدلّ عـلىٰ اعتبارها بوجهين أبطلهما المصنف‌ﷺ في مبحثها.

وأمّا الأولويّة فلا دليل علىٰ اعتبارها أصلاً، وكذا الغلبة والاستقراء الظـنّي، كـقولهم: مقدّمة الحرام حرام؛ لأنّ الشرع حرّم بيع العنب ليعمل خمراً، وبيع السلاح لأعداء الدين.

(فإن قيل بحجّيّتها، فإنّما هي من باب مطلق الظنّ) وانسداد بـاب العـلم عـلىٰ تـقدير تماميّة مقدّمات الانسداد ولا دليل علىٰ اعتبارها بالخصوص.

(ولاريب أنّ المرجع في تعارض الأمارات المعتبرة علىٰ هذا الوجه)، أي: الظنّ المطلق (إلىٰ تساقط المتعارضين).

فإنّهم اختلفوا في نتيجة دليل الانسداد، فقيل بأنّها حجّيّة الظنّ بالطريق، بمعنىٰ أنّ كلّ أمارة من الخبر والإجماع والشهرة وغيرها يظنّ بحجّيّته فهو حجّة وإن لم يفد الظنّ في خصوصيّات المسائل الفرعيّة، فعليه إذا وقـع التـعارض يـجيء البـحث، أعـني: جـريان الترجيح والتخيير وعدمه.

---

(١) الحجرات: ٦.

المنقول، فالترجيح بحسب الدلالة من حيث الظهور والنصوصيّة جار فيه لا محالة. وأمّا الترجيح من حيث الصدور أو جهة الصدور فالظاهر أنّه كذلك، وإن قلنا بخروجه عن الخبر

وقيل بأنّها حجّيّة الظنّ في المسألة الفرعيّة، بمعنىٰ أنّ كلّ مورد حصل من الإجماع ـ مثلاً ـ ظنّ بالمسألة فهو حجّة، وكلّما لم يحصل ذلك فلا، كما في شرح الأُستاذ الاعتمادي.

وعليه إذا وقع التعارض يتساقطان (إنّ ارتفع الظنّ من كليهما أو سقوط أحدهما عن الحجّيّة وبقاء الآخر بلا معارض إن ارتفع الظنّ عنه).

(وأمّا الإجماع المنقول) الذي لا يبعد حجّيّته بالخصوص، فعند تعارضه بمثله أو بخبر الواحد (فالترجيح بحسب الدلالة من حيث الظهور والنصوصيّة جار فيه لا محالة).

لأن الترجيح بالدلالة معتبر في مطلق المتعارضين، فلو نقل إجماع أو قامت شهرة القدماء أو دلّت آية علىٰ وجوب إكرام العلماء فرضاً، وقام إجماع أو دلّت آية فرضاً علىٰ حرمة إكرام النحاة أو الشعراء كان الثاني مخصّصاً للأوّل؛ لأنه نصّ أو أظهر. إنّما الكلام في جريان سائر المرجّحات كما أشار إليه بقوله:

(وأمّا الترجيح) من حيث المضمون، ككثرة النقلة في أحد الطرفين أو موافقة أحدهما للشهرة ونحو ذلك أو الترجيح (من حيث الصدور)، كأن يكون أحد الناقلين للإجماع أو أهل إحدىٰ الشهرتين أفقه أو أضبط أو أقلّ خطأً في حدسه من الآخر.

(أو جهة الصدور).

إذ علىٰ قاعدة الدخول يمكن اتفاق علماء عصر أو جمع منهم احدهم الإمامعليه السلام علىٰ حكم، واتفاق علماء عصرٍ آخر أو جمع آخر أحدهم الإمامعليه السلام علىٰ حكم آخر، بأن يدخل في أحدهما لبيان الحكم الواقعي، وفي الآخر تقيّةً، وعلىٰ قاعدة الحدس يمكن أن يكون ذهابُ جمع من علماء الأعصار والأمصار كاشفاً عن وجود خبر علىٰ حكم، وذهاب جمع آخر كذلك علىٰ حكم آخر، بأن يصدر أحد الخبرين لبيان الواقع والآخر للتقيّة.

نعم، لايمكن علىٰ قاعدة اللطف اتفاق أهل عصر علىٰ حكم وعصر آخر علىٰ حكم آخر وكشف كلّ منهما عن رضاهعليه السلام، إذ لامعنىٰ للرضا تقيّةً، فيكون الثاني معلوم البطلان، وكذا علىٰ قاعدة الحدس فيكون أحدهما باطلاً.

وبالجملة، إذا جاز كون منشأ تعارض الإجماعين المحصّلين التقيّة فيجوز في المنقولين

عرفاً، فلا يشمله أخبار علاج تعارض الأخبار وإن شميله لفظ النبأ من آية النبأ، لعموم التعليل المستفاد من قوله: (فإنّ المجمع عليه لاريب فيه)[1]، وقوله: (لأن الرشد في خلافهم)[2].

لأن خصوص المورد لايخصّصه، ومن هنا يصحّ إجراء جميع التراجيح المقرّرة في الخبرين في الإجماعين المنقولين، بل غيرهما من الأمارات التي يفرض حجّيّتها من باب الظنّ الخاصّ،

المتعارضين حمل أحدهما على التقيّة، كما قال:

(فالظاهر أنّه كذلك) لا لتنقيح المناط، إذ فيه تأمّل ولا للإجماع لعدم ثبوت شموله لما نحن فيه، ولا لصدق الخبر، ولذا قال:

(وإن قلنا بخروجه عن الخبر عرفاً)، وإذا خرج (فلا يشمله أخبار علاج تعارض الأخبار وإن شمله لفظ النبأ من آية النبأ)، ولذا قد يستدلّ بها على حجّيّته، بل (لعموم التعليل المستفاد من قوله عليه السلام: (فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه).

حيث تستفاد منه كبرى كلّيّة، وهي أنّ كلّ ما لا ريب فيه بالنسبة يجب تقديمه على ما فيه ريب.

(وقوله: (لأن الرشد في خلافهم))، أي: كلّ ما فيه رشد بالنسبة يجب تقديمه؛ لأن الحكم في العموم والخصوص تابع للعلّة، كما أشار إليه بقوله:

(لأن خصوص المورد لا يخصّصه)، كما في لا تأكل الرمّان لأنه حامض، حيث يدور الحكم مدار الحموضة والمورد لا يكون مخصّصاً.

(ومن هنا)، أي: عموم التعليل، (يصحّ إجراء جميع التراجيح المقرّرة في الخبرين في الإجماعين المنقولين، بل غيرهما من الأمارات التي يفرض حجّيّتها من باب الظنّ الخاصّ).

ثمّ ما يوجب التسرية من الخبرين إلى مطلق المتعارضين أمور:

منها: تنقيح المناط.

ومنها: تعميم الكبرى في قوله عليه السلام: (فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه)، وقوله: (فإنّ الرشد في خلافهم)، بأن يقال: إنّ الكبرى في الأوّل: أنّ كلّ ما لاريب فيه يجب أخذه وإن كان غير

---

(١) الكافي ١: ٦٧ / ١٠. الفقيه ٣: ٦ / ١٨. الوسائل ٢٧: ١٠٦، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ١.

(٢) الكافي ١: ٦٧ / ١٠. الفقيه ٣: ٥ / ١٨. الوسائل ٢٧: ١٠٦، أبواب صفات القاضي، ب ٩، ح ١.

وممّا ذكرنا يظهر حال الخبر مع الإجماع المنقول أو غيره من الظنون الخاصّة لو وجد.

والحمد لله علىٰ ماتيسّر لنا من تحرير ما استفدناه بالفهم القاصر من الأخبار وكلمات علمائنا الأبرار في باب التراجيح. رجّح الله مانرجو التوفيق له من الحسنات علىٰ ما مضىٰ من السيئات، بجاه محمد وآله سادة السادات، عليهم أفضل الصلوات وأكمل التحيّات، وعلىٰ أعدائهم أشدّ اللعنات وأسوء العقوبات، آمين آمين آمين.

إلىٰ هنا كتبه سلّمه الله عن الآفات والعاهات بحقّ محمد وآله أشرف السادات. قد فرغت من تحريرها يوم الثلاثاء الثامن من شهر رجب سنة ألف ومائتين وسبعين وأربعة من الهجرة ١٢٧٤.

خبر، وفي الثاني: أنّ كلّ ماكان أقرب إلىٰ الواقع يجب أخذه وإن كان غير خبر.

ومنها: تعميم معاقد الإجماعات بتقديم الأقرب إلىٰ الواقع. هذا غاية ما يمكن في وجه التسرية من الخبرين إلىٰ مطلق المتعارضين، إلّا أنّ القطع بالمناط في الأوّل مشكل، وتعميم الكبرىٰ في الثاني أيضاً مشكل، بل المتيقّن التسرية من الشهرة إلىٰ غيرها من المرجّحات في الخبرين لاغير، وادّعاء العموم في الثالث أيضاً مشكل، علىٰ ما في التنكابني.

(وممّا ذكرنا يظهر حال الخبر مع الإجماع المنقول).

وقيل: يقدّم الإجماع لعلوّ سنده.

وفيه: إنّه معارض بكثرة الخطأ في الحدس، وقيل يقدّم الخبر لقوة دليل حجّيّته، وفيه أنّها ليست من المرجّحات، كما لا يخفىٰ علىٰ ما في شرح الأُستاذ. هذا تمام الكلام في بحث التعادل والتراجيح.

تمّ هذا الكتاب المسمّىٰ بدروس في الرسائل في ليلة التاسع عشر من شهر شوال سنة ١٤١١ هجريّة في جوار السيّدة زينب عليها السلام .

فقد كتبت «دروس في الرسائل» في خلال سنتين وسبعة أشهر تقريباً، وذلك فإنّي بدأت بالكتابة في ٢٩ ربيع الأوّل سنة ١٤٠٩ هجرية وعلىٰ هاجرها ألف التحيّة والسلام، وفرغت عنه في ليلة التاسع عشر من شهر شوّال سنة ١٤١١ هـ ق في سورية دمشق جوار عقيلة بني هاشم السيّدة زينب عليها السلام .

الحمد لله أوّلاً وآخراً وظاهراً وباطناً غلام علي بن محمد حسين المعروف بالمحمّدي الباميانى.



فهرس











